



LA MÉTAPHYSIQUE

DE MAÏMONIDE

LA

MÉTAPHYSIQUE

DE

MAÏMONIDE

PAR

Louis-Germain LÉVY



DIJON
IMPRIMERIE BARBIER-MARILIER
40, RUE DES FORGES, 40

—

1905

A Mme SACKI-KANN

Témoignage de profond respect et de vive reconnaissance

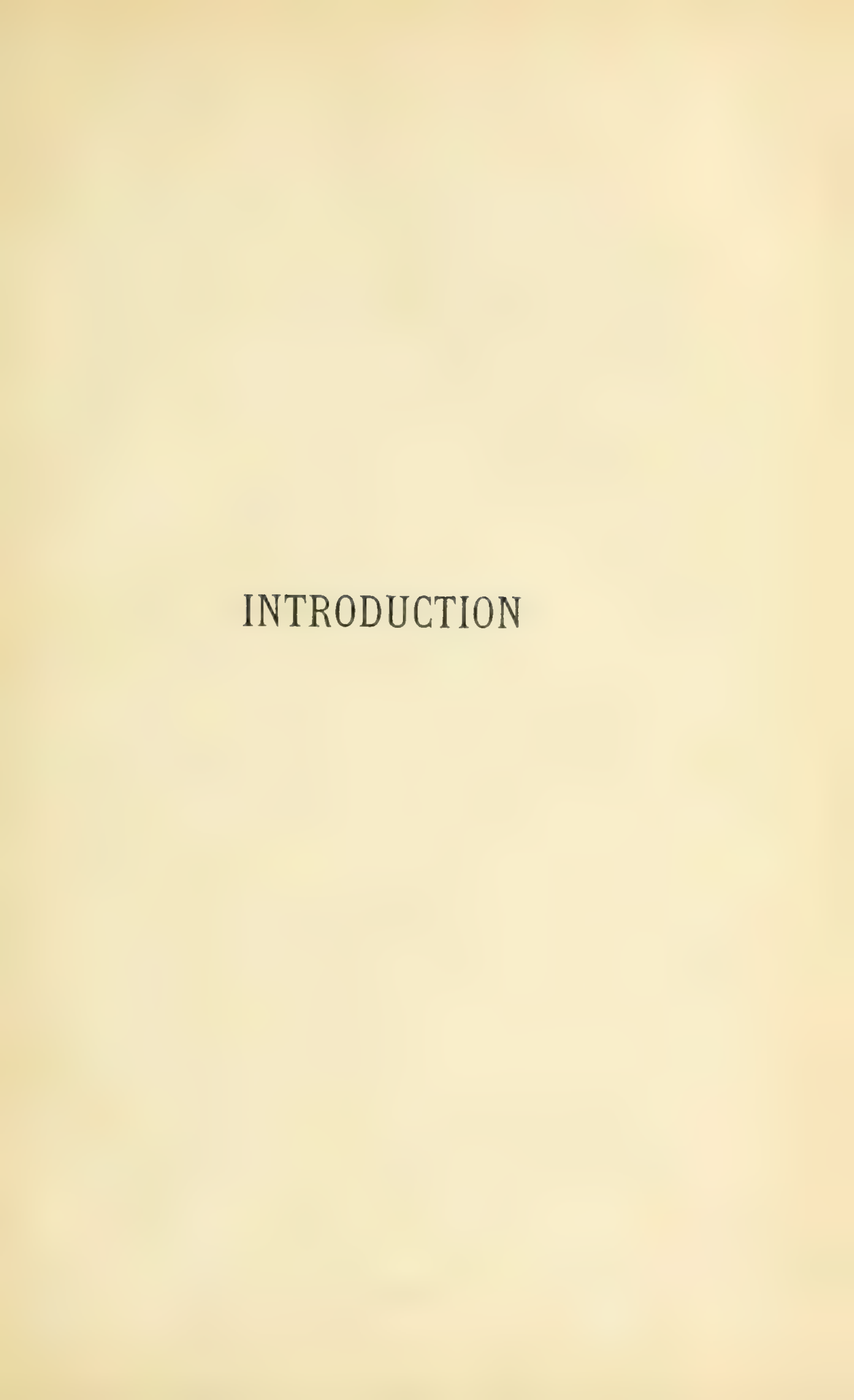
AVANT-PROPOS

Quand on considère la place que Maïmonide occupe dans l'histoire de la pensée juive et, en général, dans l'histoire de la philosophie au Moyen Age, on est stupéfait de constater qu'il n'existe pas de grand travail d'ensemble embrassant la philosophie de l'illustre docteur dans sa totalité. Sans doute, on a beaucoup écrit sur Maïmonide, des analyses et des articles ont mis en lumière ses principales idées, de solides monographies nous ont permis de pénétrer plus avant dans telle partie de sa doctrine ; mais une étude complète et liée des conceptions de celui qu'on appelle « l'Aigle de la Synagogue » reste à faire.

Une pareille étude était pour tenter une jeune témérité. Mais elle eût de beaucoup dépassé les limites d'une seconde thèse. Nous nous sommes donc borné à une partie de la philosophie maïmonidienne et nous avons choisi la métaphysique. Ce qui nous a déterminé dans notre choix, c'est la constatation que la métaphysique de Maïmonide, qui pourtant tient chez lui un rôle si considérable, n'a pas fait jusqu'ici la matière d'un travail approfondi. Tandis que la psychologie et l'éthique de Maïmonide se sont vu consacrer d'importantes monographies,

sa métaphysique, malgré d'intéressantes études de Salomon Maimon, Joël, Adolphe Franck, David Kaufmann, M. Friedlaender, n'a pas encore été l'objet d'une exposition détaillée et systématique, qui coordonnât les différentes questions ressortissant à la philosophie première.

Le travail que nous offrons tend à combler, dans une certaine mesure, cette regrettable lacune. Il voudrait contribuer à mieux faire connaître la partie essentielle de l'œuvre du grand théologien juif.



INTRODUCTION

INTRODUCTION

Les écrits où Maïmonide [1] aborde les questions métaphysiques sont :

Les *Schemonéh Peraqim*, « Huit chapitres », introduction au commentaire sur la mischna d'Aboth ;

L'*Introduction à la section de Zeraïm* ;

Le *Commentaire sur le Xe chapitre du traité de Sanhédrin* ;

Le *Séfer ha-Madda*, « Livre de la Science », premier livre du *Mischnéh-Torah* ;

Le *Maamar Te'hiath ha-Méthim*, « Traité de la résurrection des morts » ;

1. Abou Imran (= Amram) Mousa ben Maïmoun ibn Abd Allah ou Obeid Allah (serviteur de Dieu), Moïse b. Maïmon, Maïmonide, ou encore Rambam (abbréviation par initiales de *Rabbi Mosché b. Maïmon*) naquit le 30 mars 1135 à Cordoue. Après un séjour à Fez, il se rendit en Palestine, puis se fixa à Fostat près du Caire. Il mourut le 13 décembre 1204.

Ses ouvrages sont : *Maamar ha-Ibbour* (1158), traité sur le calendrier hébreu.

Milloth Higgayon (1151), écrit sur la Logique.

Iggheret ha-Schemad (1160), lettre sur l'apostasie.

Maamar Qiddousch ha-Schem (1160), essai sur la sanctification de Dieu.

Siradj (Luminaire) (1168), commentaire sur la Mischna.

Iggheret Teman (1172), épître au Yémen sur la religion d'Israël et sur le messianisme.

Mischnéh Torah (Répétition de la Loi) ou *Yad ha-Hazaqah* (Main forte).

Le *Maamar ha-Yi'houd*, « Dissertation sur l'unité de Dieu » ;

Le *Dalalât al-'Hayirin*, en hébreu *Moré Neboukim*, « Guide des égarés » (1).

Ce dernier écrit est le principal ouvrage philosophique et le chef-d'œuvre de Maïmonide. C'est cet ouvrage que nous utiliserons presque exclusivement pour reconstruire la doctrine métaphysique du grand docteur juif.

Nous disons : « reconstruire ». Maïmonide, en effet, dans son *Guide* n'a pas pour objet d'établir une philosophie sous forme de système (2). Le *Guide* s'adresse à un public tout particulier, l'auteur prend soin de nous en avertir dans son Introduction. A plusieurs reprises et avec insistance il déclare que son ouvrage n'a pas été composé pour le commun des hommes, mais pour des esprits instruits déjà dans les sciences et la philosophie (3).

(1180), codification de la législation et de la religion juive, tant biblique que rabbinique.

Sefer ha-Mizvoth (date indéterminée), livre des préceptes mosaïques.

Moré Neboukim (Guide des égarés) (1190), grand ouvrage philosophique.

Maamar Te'hyath ha-Méthim (1191), traité de la résurrection des morts.

Igghéreth le-'Hakmé Marsilia (1194), lettre aux docteurs de Marseille sur l'astrologie.

Maamar ha-Yi'houd, traité sur l'unité de Dieu (date et authenticité incertaines).

Les consultations et lettres de Maïmonide ont été réunies dans les recueils *Pe'er ha-Dor* et *Kobez Teschouboth ha-Rambam*.

1. Le *Guide* est écrit en arabe. Munk en a publié pour la première fois l'original et il l'a accompagné d'une traduction française (3 volumes, Paris, 1856-1866). C'est l'édition de Munk que nous avons eu constamment sous les yeux.

2. Cf. II, ch. 2, p. 49 : « Sache que, dans ce traité, je n'ai pas eu pour but de composer un ouvrage sur la physique, pas plus que sur la métaphysique.... Il ne faut pas que tu croies un seul instant que j'ai eu uniquement pour but d'examiner ces sujets philosophiques, attendu qu'ils ont été traités dans beaucoup de livres, et l'on en a, pour la plupart, démontré la vérité. J'ai seulement pour but de rapporter ce dont l'intelligence peut servir à éclaircir certaines obscurités de la Loi ».

3. Voir par exemple II, p. 23 : « Je t'ai déjà fait savoir que j'ai pour but, dans ce traité, non pas d'y transcrire les livres des philosophes, mais d'y rapporter les propositions nécessaires à notre sujet. » Cf. II, ch. 14, p. 114.

qui se trouvent embarrassés par le sens littéral de la Bible, qui sont tiraillés entre les exigences de la spéculation libre et les affirmations de la foi courante. « Dans le présent traité, dit-il (p. 16), je m'adresse à celui qui a étudié la philosophie et acquis des sciences véritables, mais qui, croyant aux choses religieuses, est troublé au sujet de leur sens, à l'égard duquel les noms obscurs et les allégories le laissent dans l'incertitude ». De là le titre du traité qui s'offre comme un « Guide » des « indécis », des « perplexes », des « égarés ». Le *Guide* est donc essentiellement une œuvre théologique [1] qui a pour objet d'accorder le judaïsme avec la philosophie d'alors, c'est-à-dire avec le péripatétisme néo-platonisant des philosophes arabes.

Il est de toute importance de ne pas perdre de vue l'angle sous lequel notre docteur s'est placé, si l'on ne veut point trahir ses intentions et faire tort à sa réputation si méritée de penseur systématique qui saisit son sujet de haut, maîtrise la multiplicité des détails, ordonne le chaos des faits et des idées dans une exposition serrée, la plus propre à mettre en lumière les vérités qu'il s'agit d'établir. Lorsqu'on ouvre le *Guide* on est surpris de l'apparent désordre qui y règne. L'ouvrage débute par des observations exégétiques. On nous parle de la nature de Dieu et après seulement on s'efforce de démontrer son existence [2] ! Cependant, si l'on se rend compte du biais

1. Cf. Introduction et II, ch. 2, p. 50 : « Toutes les fois que, dans un chapitre quelconque, tu me verras aborder l'explication d'un sujet déjà démontré soit en physique soit en métaphysique, tu sauras que ce sujet est nécessairement une clé pour comprendre une certaine matière des livres prophétiques, je veux dire de leurs allégories et de leurs mystères, et que je l'ai mentionné comme étant utile pour l'explication d'un principe relatif au prophétisme ou à une opinion vraie quelconque qu'on doit admettre dans les croyances religieuses ».

2. Déjà Isaac Abravanel (1437-1508), dans ses *Schealoth* (éd. Venise 1574, p. 21b), demande pourquoi la théorie des attributs est exposée avant celle de l'existence de l'unité et de la spiritualité de Dieu.

La question des attributs de Dieu était une des plus agitées parmi les

sous lequel Maïmonide a envisagé le problème, on constate que ce désordre est souvent savant et habile et qu'une méthode ingénieuse préside à la composition du *Guide* (1). Comme on l'a indiqué plus haut, l'ouvrage s'adresse à des esprits cultivés, d'éducation philosophique, qui n'arrivent pas à concilier leurs spéculations avec les assertions scripturaires. Ce qui forme la grande pierre d'achoppement, ce sont les textes bibliques dans leur littéralité. Ces textes semblent contredire les conclusions de la raison.

Or Maïmonide part de cette idée qu'entre le judaïsme révélé et la philosophie (c'est-à-dire le péripatétisme), il n'y a pas opposition, mais qu'au fond ils s'identifient. L'Ecriture et la raison sont également d'origine divine, par conséquent leurs enseignements doivent concorder. La philosophie fournit des démonstrations pour les vérités intellectuelles que nous avons traditionnellement apprises par la Doctrine, la philosophie consiste à confirmer les vérités de l'Ecriture au moyen de la spéculation vraie (2).

Il convient donc avant tout d'harmoniser les données bibliques avec les résultats de la spéculation, de montrer que l'opposition entre le texte scripturaire et la pensée philosophique est purement superficielle, qu'elle dispa-

docteurs musulmans et juifs ; cf. Pococke, *Spec. hist. arab.*, p. 214 et suiv. Elle avait été soulevée par le néo-platonisme ; cf. Plotin, *Enn.*, VI, 8, 8.

1. Maïmonide nous prévient qu'il ne prétend donner que les premiers éléments ; et ces éléments, il ne les range point par ordre et d'une manière suivie, au contraire, il les présente disséminés et mêlés à d'autres objets. Il entend seulement ouvrir une vue sur les questions dernières et non pas en traiter *ex professo*. Pour bien comprendre son ouvrage, nous dit-il encore, il faut combiner les chapitres les uns avec les autres. Rien n'est livré au hasard, mais tout est écrit avec exactitude et précision. Voir Introduction ; I, ch. 8, p. 53 ; ch. 17, p. 67 et suiv. ; cf. *Kobéç*, II, 10a.

2. Cf. III, ch. 54, p. 458 et suiv.. Maïmonide ne veut point d'une foi aveugle et purement verbale. « La croyance, dit-il, n'est pas quelque chose qu'on prononce seulement de bouche, mais elle doit être conçue dans l'âme avec la conviction qu'elle est telle qu'on la conçoit », *Guide*, I, ch. 50, p. 179.

raît dès qu'on saisit le sens profond, ésotérique, de la parole sacrée [1]. Il faut savoir, en effet, que les prophètes et les docteurs [2] se sont exprimés sous le voile d'énigmes et d'allégories. Il a existé autrefois au sein d'Israël une interprétation philosophique de la Bible qu'on se transmettait oralement, mais qui a subi de grands dommages du fait des circonstances historiques [3]. Certaines de ces explications ont été conservées dans la Hagada (partie non normative) du Talmud et du Midrasch sous forme de symboles [4]. D'ailleurs, on retrouve les mêmes vérités dans les philosophies étrangères, dont les plus anciens représentants puisèrent aux sources juives [5]. La foi d'Israël et la philosophie grecque coïncident donc tant au point de vue historique qu'au point de vue dogmatique.

Le principal effort devra par conséquent porter sur l'explication des noms homonymes et des symboles. Cette interprétation sera « une clé pour entrer dans les lieux dont les portes sont fermées ». Grâce à l'interprétation allégorique qui, chez Maïmonide, devient un hardi procédé d'exégèse rationnelle, l'accord entre la religion et la philosophie sera rétabli ; et lumière et confiance seront rendues aux perplexes et aux égarés [6].

Ainsi, par le moyen de son interprétation, Maïmonide

1. L'Écriture n'emploie pas le langage philosophique, mais populaire, car elle s'adresse à tout le peuple, aux femmes, aux enfants ; cf. I, ch. 26, p. 88, ch. 33, p. 114 et suiv., ch. 46, p. 156 et suiv., II, ch. 47, p. 356 et suiv., etc.

2. Maïmonide applique également sa méthode aux expressions et sentences talmudiques.

3. *Guide*, I, ch. 70 ; II, ch. 11 et 29 ; *Commentaire sur Berakoth*, 9, 5.

4. *Guide*, I, ch. 46, p. 165 et suiv. ; III, ch. 43, p. 345 et suiv.

5. On sait que cette idée était communément reçue chez les Juifs alexandrins et les pères de l'Église.

6. Son exégèse se rapproche de l'allégorie alexandrine, non pas qu'elle ait été déterminée par celle-ci, mais elle a été suscitée par les mêmes circonstances. Les Arabes interprétaient allégoriquement le Coran, comme d'ailleurs certains rabbins avaient déjà fait la Bible. Le caraïte Benjamin Nahavendi (IXe siècle) semble avoir été le premier juif qui ait systématiquement appliqué la méthode arabe de l'allégorie pour concilier la foi avec la philosophie. — Il ne serait pas exact d'assimiler complètement

introduit les idées péripatéticiennes dans l'Ecriture, aristotélise la Bible et fait de la théologie l'*ancilla philosophiae*.

Le *Guide* comprend trois parties. La première partie est propédeutique, elle enseigne le moyen d'écarter l'anthropomorphisme et de pénétrer dans le sens profond de la pensée biblique. Maïmonide combat l'anthropomorphisme sous toutes ses formes aussi bien le vulgaire qui consiste à prendre à la lettre les images dont se servent les écrivains sacrés que le philosophique qui admet dans la divinité des attributs positifs et ainsi ébranle le dogme de l'unité. Puis il s'attaque à la doctrine des Motécallim [1] qui, altérant les lois de la nature, compromettent les vérités religieuses qu'ils s'efforcent d'établir.

Dans la deuxième partie, Maïmonide passe de la démonstration indirecte et négative à la démonstration directe et positive. S'appuyant sur 26 propositions péripatéticiennes, il prouve l'existence, l'unité et la spiritualité de Dieu. Puis il donne sa conception de l'univers. Il se rallie à Aristote, sauf en ce qui concerne l'origine du monde. Il critique la théorie de l'éternité et s'efforce de montrer que la doctrine juive de la création *ex nihilo*, sans qu'elle puisse être établie en certitude, n'est pas en contradiction avec la spéculation philosophique, bien mieux qu'elle est moins invraisemblable que l'hypothèse d'Aristote. De plus, la doctrine de la création peut seule s'accorder avec la révélation, les miracles et la prophétie, dont Maïmonide traite ensuite en détail.

La troisième partie débute par une interprétation de la

l'interprétation de Maïmonide à celle de Philon. Le philosophe alexandrin pousse l'allégorie à ses extrêmes conséquences, il allégorise les personnes et les évènements. La méthode de Maïmonide, par contre, est d'ordre philologique : elle compare les synonymes, prétend en fixer la signification précise et distinguer les nuances. Ce qui ne veut pas dire que Maïmonide ne sollicite pas les termes dans le sens de ses conceptions personnelles.

1. Voir plus loin le chapitre sur l'Existence de Dieu.

vision d'Ezéchiel qui devient une théorie cosmologique. Puis l'auteur agite le problème du mal, de la finalité du monde et de la Providence. Il aborde ensuite l'explication rationnelle des prescriptions religieuses, « l'Esprit des lois de l'Ancienne Alliance », suivant l'expression d'Adolphe Franck. Mais l'observation des pratiques n'est pas le but suprême de nos efforts, elle n'est qu'un moyen et une préparation : le dernier terme c'est la connaissance métaphysique. Avec cette connaissance nous nous élevons à la perfection, et, par là même, nous nous assurons la béatitude et l'immortalité.

En définitive, le *Guide*, par une heureuse conciliation des doctrines révélées avec les enseignements du péripatétisme arabe, prétend nous conduire à la vraie et suprême science, et ainsi nous identifier avec l'intellect agent dans la plénitude de l'être et du connaître.

A quelles sources Maïmonide a-t-il puisé pour établir sa doctrine ?

Il y a d'abord la littérature judaïque : Bible, Talmud, Midraschim (1), Gheonim (2), théologiens rabbanites et caraïtes (3), que Maïmonide approfondit dans la mesure où les différents écrits lui furent accessibles (cf. *Guide*, I, ch. 71 ; III, ch. 17) (4).

1. Talmud et Midraschim composent la loi orale ou traditionnelle et rapportent les explications et les controverses rabbiniques. Les Midraschim sont des interprétations homilétiques qui suivent le texte biblique, le Talmud est un recueil de traités qui portent sur les sujets les plus variés.

2. Recteurs d'académie du VIIIe au XIe siècle.

3. Les Caraïtes, sectateurs de la « lettre » écrite, apparurent vers le milieu du VIIIe siècle ; ils s'opposent aux rabbanites qui, à côté de la loi écrite, admettent les explications et développements traditionnels des rabbins.

4. En parlant de réfuter les philosophes, Maïmonide dit : « Je ne prétends pas cependant être le seul qui se soit appliqué à les réfuter ; d'autres l'ont fait avant moi, tels Hâya, Ahron b. Serdjado, Ibn Djana'h, Ibn al Akouli, Ben 'Hofni ha-Cohen, Rabbi Dôssa et son père R. Saadia Gaôn. » Voir note de Munk, *Guide*, I, p. 462. Maïmonide semble faire allusion

Mais quelques vues que les ouvrages juifs aient pu ouvrir à l'esprit de Maïmonide et quelques matériaux qu'ils aient pu fournir à son fonds d'idées et de savoir, ce n'est pas là qu'il faut chercher les éléments intégrants et constituants de sa doctrine philosophique.

Ce n'est pas non plus au Calâm [1] que Maïmonide est redevable de quelqu'une de ses idées directrices. Sans doute il a étudié avec le plus grand soin les Motécallim, mais il n'en parle le plus souvent que pour réfuter leurs conceptions (cf. *Guide*, I, ch. 51 (p. 185), ch. 69 (p. 313 et s., p. 322), ch. 71 (p. 335 et s.), ch. 73-76; II, ch. 14 (p. 118), ch. 16 (p. 128); III, ch. 10 (p. 58, 59) [2].

La doctrine de Maïmonide, comme nous l'avons dit, est le péripatétisme modifié par les Arabes sous l'influence des spéculations néo-platoniciennes.

Maïmonide est tout pénétré des idées d'Aristote et il le cite à chaque instant [3]. Tandis que Platon lui paraît trop « obscur et plein d'images », Aristote est pour lui « le prince des philosophes » [4]. Maïmonide a pris soin de préciser lui-même son attitude à l'égard d'Aristote. « Tout ce qu'Aristote, écrit-il, a dit sur tout ce qui existe au-dessous de la sphère de la lune, jusqu'au centre de la terre, est indubitablement vrai. Personne ne saurait s'en écar-

dans *Guide*, I, ch. 52, p. 203-204, à Juda Halevi (*Kozri*, II, 2) et à Abraham ibn Daoud (*Emounah ramah*, 54); dans *Guide*, I, ch. 54, p. 221, à Juda Halevi (ib., II, 2); dans I, ch. 65, p. 290, à Saadia (*Emounoth ve-Déoth*, II, 8) et à Juda Halévi (*op. cit.*, I, § 89); dans II, ch. 5, p. 63 et III, ch. 49, p. 417, à Saadia; dans *Maamar ha- Yi'houd*, p. 9, dans *Huit Chapitres*, ch. 6, et dans son *Epître au Yémen* (*Kobéç*, II, 5ª, col. 2), il fait également allusion à Saadia; dans *Guide*, I, ch. 59, p. 252, à Ba'hya (*Hôbôth ha- Lebabôth*, I, ch. 10) et au même auteur (II, ch. 5) dans *Guide*, III, ch. 12. Dans une lettre à Samuel ibn Tibbon (*Kobéç*, II, 28ᵇ) Maïmonide dit qu'il a connu Joseph ibn Caddiq, mais qu'il n'a pas lu son *Olam Qattan*.

1. Voir plus loin le chapitre sur l'Existence de Dieu, note 4.

2. Cf. *Huit chapitres*, ch. 6.

3. Voir p. ex. *Guide*, I, p. 46; II, 24-27, 51, 110-112, 114 et suiv., 144, 153-156, 164-168, 179, 194; III, 62, 84-88, 115-119, 415-416.

4. *Guide*, I, ch. 5, p. 46; lettre à Samuel ibn Tibbon, dans le *Recueil*, édit. d'Amsterdam, 14ᵃ.

ter, si ce n'est celui qui ne le comprend pas, ou bien celui qui a des opinions préconçues qu'il veut défendre à tout prix ou qui le conduisent à nier une chose évidente. Mais, à partir de la sphère de la lune et au-dessus, tout ce qu'Aristote en dit ressemble, à peu de chose près, à des conjectures : et, à plus forte raison, ce qu'il dit de l'ordre des intelligences, ainsi que quelques-unes de ses opinions métaphysiques qu'il adopte sans pouvoir les démontrer, mais qui renferment de grandes invraisemblances, des erreurs évidentes répandues parmi les nations et de mauvaises doctrines qui se sont divulguées. » [1]

Maïmonide a pu lire Aristote dans les versions arabes [2]. Cependant il semble qu'il ne remontât pas toujours aux sources mêmes, il paraît avoir étudié Aristote le plus souvent dans ses commentateurs (également traduits en arabe) : Alexandre d'Aphrodisias [3], Thémistius [4], Jean Philopon [5] ; dans les interprètes arabes du stagirite : Al-Kendi [6], Al-Farabi [7], Al-Gazali [8], Ibn-

1. *Guide*, II, ch. 22, p. 179 ; cf. *ib.*, ch. 24, p. 194.

2. Les Arabes s'initièrent à la pensée grecque sous la direction des Syriens qui eux-mêmes se rattachaient aux écrivains grecs d'Alexandrie. Les khalifes Mansour et Mamoun (VIIIe et IXe s.) imprimèrent une vigoureuse impulsion aux études. Ce dernier fonda à Bagdad un bureau officiel de traduction à la tête duquel fut placé Honéin fils d'Ishâk. De là sortirent des traductions de Platon, Aristote, Alexandre d'Aphrodise, Porphyre, Thémistius, Ammonius, Jean Philopon, etc.

3. *Guide*, I, p. 107 ; II, p. 38, 51, 122, 180 ; III, p. 111. Alexandre d'Aphrodise, par sa théorie sur l'intellect, a exercé une influence déterminante sur la philosophie du moyen-âge. Dans une lettre au traducteur hébreu du *Guide*, Maïmonide recommande tout particulièrement l'étude d'Alexandre d'Aphrodise ; voir Munk, I, p. 107, n. 1.

4. *Ib.*, I, p. 345.

5. *Ib.*, I, p. 341.

6. Surnommé « le philosophe », vivait au IXe s. Maïmonide ne cite point son nom, mais il y a toute probabilité qu'il l'ait connu. Al-Kendi insiste sur l'importance des attributs négatifs.

7. Le plus grand philosophe musulman avant Avicenne ; il mourut en 950. Voir *Guide*, I, [illegible] ; II, 127, 150, 151 ; III, 130. *Kobéç*, II, 28b, col. 2. Après Avicenne, c'est à Al-Farabi que Maïmonide doit le plus.

8. De 1058 à 1111. Voir *Guide*, I, 208 n., 245 n., 383, 392 n. ; II, 60 n.

Badja [1], Ibn-Tofaïl [2], et principalement Avicenne [3].

A Avicenne il doit la distinction entre la quiddité d'une chose et son existence (I, ch. 57; cf. *Ichârat*, p. 17 et suiv. et p. 139 et suiv.), la théorie sur l'être nécessaire par son essence ou par autre chose que son essence (II, *Introd.*, p. 18-19; cf. *Nadjât*, p. 62 et suiv.); avec lui il admet l'idée aristotéticienne qu'en Dieu l'intellect, l'intelligent et l'intelligible sont identiques (I, ch. 68; cf. *Nadjât*, p. 67), il lui emprunte sa théorie des intelligences pures (I, ch. 74; cf. *Ichârât*, p. 172-174) et de l'émanation successive des intelligences (II, ch. 22; cf. *Nadjât*, p. 75 et suiv.; *Ichârât*, p. 174), etc.

Par le canal des interprètes alexandrins et arabes du péripatétisme, des éléments néo-platoniciens se sont donc introduits dans la philosophie de Maïmonide [4]. Ainsi la théorie des attributs remonte à la conception alexandrine, suivant laquelle Dieu est unité pure, ineffable, auquel on ne peut attribuer aucune qualité positive. De même la théorie de l'épanchement, de la hiérarchie des existences, de l'émanation et de l'influence des sphères, l'explication du mal qui n'est que privation, de l'immortalité dans le sens d'une identification des intelligences avec l'intellect agent universel, la doctrine du Νοῦς qui forme le centre de la philosophie néo-platonicienne.

Si donc Maïmonide n'a lu ni Philon, ni Plotin, ni Por-

1. Communément Avempace, mourut en 1138. Cf. *Guide*, I, 278 n., 434 n.; II, 82, 185, 286 n.; III, 222, 438 n.

2. Mourut en 1185. Cf. *Guide*, I, 12 n., 358 n.

3. Ibn Sina, communément Avicenne, naquit en 980 et mourut en 1036. Ses principaux ouvrages métaphysiques sont le *Chifâ* (la guérison) dont il fit un abrégé le *Nadjât* (le salut), et l'*Icharât* (le livre des théorèmes). Cf. Scharastani (mort en 1153), *Livre des religions et des sectes*, trad. allem., t. II, p. 160 et 181. Moïse de Narbonne (XIVe s.), commentateur de Maïmonide, écrit : « Il me semble que Maïmonide, en composant ce traité, consultait particulièrement les modernes ». — On a prétendu que Maïmonide avait été le disciple d'Averroès, mais Munk a démontré le contraire. (Notice sur Joseph b. Juda, dans *Journal asiatique*, juillet 1842).

4. Il est bon de noter que les Arabes connaissaient Aristote principalement par ses commentateurs alexandrins.

phyre, il n'en est pas moins vrai qu'indirectement il a subi leur influence et de manière profonde, d'autant plus qu'il est fort probable que Maïmonide a connu la *Théologie* d'Aristote. Or on sait que cette *Théologie* qui a été très répandue au moyen âge (¹) est un pseudépigraphe qui ne contient que des extraits des *Ennéades* de Plotin.

Il est curieux de constater qu'à deux moments importants de l'évolution de l'idée juive, la pensée grecque a exercé une action particulièrement puissante sur le judaïsme : avec Philon, c'est le platonisme et le stoïcisme qui pénètrent dans la conscience juive ; avec Maïmonide, c'est l'aristotélisme et le néo-platonisme qui s'installent en plein cœur d'Israël.

1. Elle fut traduite en arabe au IXe siècle.

Préparation à la Métaphysique

Préparation à la Métaphysique

Le *Guide* a pour principal but d'expliquer ce qu'il est possible d'expliquer dans le *Maacéh beréschith* et le *Maacéh mercabah* (1).

Le Maacéh beréschith est la *physique* ('hokmath hatéba), le Maacéh mercabah est la *métaphysique* ('hokmath ha- élohouth). La première s'occupe des origines du monde et des êtres ; la seconde, de l'existence et de la nature de Dieu, des rapports entre Dieu et le monde, des anges, de l'âme, de l'immortalité (2), de la prophétie et de la connaissance de Dieu (3). « Ne désirerais-tu pas connaitre les cieux et savoir quel est leur nombre, quelle en est la figure et ce qu'ils renferment ? Ce que sont les anges ? Comment le monde a été créé et quelle en est la

(1) II, ch. 2, p. 50 ; II, ch. 29, p. 227 ; III, Observation préliminaire (p. 3). Le *Maacéh beréschith*, « question de la création », ainsi nommé d'après le mot « beréschith » par lequel commence la Genèse ; le *Maacéh mercabah*, « question du char céleste », ainsi appelé d'après le premier chapitre d'Ezéchiel (cf. *Ezéch.*, X ; *Isaïe*, VI ; *Zacharie*, I-IV ; *Habacuc*, III). Ces deux termes techniques sont empruntés au Talmud, voir *'Haghigah*, 13 a et suiv. Dans I *Chr.*, XXVIII, 18, les chérubins sont mis en rapport avec la mercabah ; le *Siracide*, XLIX, 8 parle également du char d'Ezéchiel. Voir encore Maïmonide, *Commentaire sur la Mischnah*, traité Haghigah, ch. II, § 1 ; *Mischnéh Torah*, liv. I, 1er traité, ch. 1 à 4 ; *Guide*, I, ch. 70, p. 331.

(2) *Comment. sur la Mischna*, l. c., et *Guide*, I, ch. 34, p. 117.

(3) *Guide*, II, ch. 2, p. 50 et I, ch. 34, p. 117.

fin ? Qu'est-ce que l'âme et comment est-elle arrivée dans le corps ? Est-elle séparable du corps, et, si oui, comment l'est-elle, par quel moyen et à quelle fin [1] ? » Il s'agit de savoir « ce qu'il faut penser des attributs, comment on doit les écarter de Dieu, quel est le sens des attributs qui lui sont appliqués, ce qu'on doit penser de la création, de la providence, ce qu'il faut entendre par la volonté, la perception et la science de Dieu, comment on doit concevoir la prophétie [2] ».

Ces questions forment « les secrets de la Torah », les « mystères » dont parlent les écrits prophétiques et talmudiques [3]. Ces secrets et ces mystères qui constituent la métaphysique, on ne doit les aborder qu'avec d'infinies précautions. Il faut de profondes connaissances et de longs exercices préparatoires, sans quoi on risque de tomber dans l'irréligion [4].

« Je ne puis comparer cela, dit Maïmonide, qu'à quelqu'un qui ferait manger à un jeune nourrisson du pain de froment et de la viande, et boire du vin ; il le tuerait indubitablement, non point parce que ce sont là des aliments mauvais et contraires à la nature de l'homme, mais parce que le nourrisson est trop faible pour les digérer d'une manière profitable. » De même, si l'on a présenté les vérités métaphysiques sous une forme obscure et énigmatique, et si les savants ont employé toutes sortes d'artifices pour les enseigner de manière à ne pas se prononcer clairement, ce n'est pas qu'intrinsèquement elles soient mauvaises ou qu'elles sapent les fondements de la religion, mais c'est parce que les intelligences novices

1. 1° *Comment*, c'est à-dire l'âme de chaque homme existe-t-elle individuellement, ou bien toutes les âmes ne forment-elles qu'une seule substance ? 2° *par quel moyen* l'âme arrive-t-elle à l'immortalité ? 3° *à quelle fin* aboutit la survivance ? est-ce à l'union avec l'intellect agent, avec Dieu ? Voir *Guide*, I, ch. 34, p. 120 et note.

2. I, ch. 35, p. 131 et 132 ; cf. III, ch. 28, p. 214.

3. I, ch. 35, p. 132 ; II, ch. 29, p. 227 et suiv. ; III, Observation préliminaire, p. 3.

4. I, ch. 32, p. 114, 115.

sont incapables de les recevoir ; on a donc procédé par voie d'allusion, pour que les penseurs pussent les saisir [1].

Maïmonide, dans ces précautions dont il enveloppe l'étude de la métaphysique, s'inspire de l'esprit talmudique. « On ne doit pas traiter du Maacéh beréschith, est-il dit, même devant deux personnes, de la Mercabah pas même devant une seule, à moins qu'on ait affaire à un homme sage comprenant par lui-même. Quiconque s'occupe de pénétrer les quatre énigmes suivantes : Ce qui est au-dessus et ce qui est au-dessous, ce qui fut avant et ce qui sera après, mieux aurait valu pour lui qu'il ne fût pas né. Quiconque ne respecte pas la gloire de son Créateur, mieux aurait valu pour lui qu'il ne vînt pas au monde [2] ».

Cinq considérations interdisent d'inaugurer l'enseignement par la métaphysique et d'y introduire le vulgaire : 1° il serait absurde de commencer l'étude par les questions les plus difficiles, les plus profondes, les plus subtiles, les plus abstruses ; 2° l'esprit humain, dans son état initial, n'a pas la perfection voulue ; 3° il faut de longues études préparatoires de logique, de mathématiques, de physique ; 4° il faut une préparation morale, on ne peut acquérir les vertus dianoétiques si l'on ne possède déjà les vertus éthiques ; 5° il faut pouvoir se consacrer entiè-

1. I, ch. 33, p. 115 ; ch. 34, p. 130 ; ch. 71, p. 334.

2. *Haghigah*, 11 b. Déjà le Siracide avait dit : « N'étudie pas ce qui est trop merveilleux pour toi et ne scrute pas ce qui est trop enveloppé ; applique tes facultés à ce qui t'est ouvert, ne t'occupe pas des mystères » (*Ecclésiastique*, III, 21) ; cf. *Haghigah* 13 a ; *Bereschith rabba* 8. Combien dangereuse est l'étude de la métaphysique, c'est ce que marque le passage suivant : « Quatre entrèrent dans le pardès (= le paradis = le domaine métaphysique) : Ben Azaï, Ben Zoma, A'her et R. Aqiba. Ben Azaï regarda et mourut, Ben Zoma regarda et perdit la raison, A'her trancha dans les plantations (= tomba dans la négation), seul R. Aqiba entra et sortit sain et sauf » (*Haghigah*, 14 b). Voir encore *Schabbath* 13 ; *Menaʼhoth* 29 et 45 ; *Pesahim* 50 [illegible] 119 ; *Qiddouschin*, 71 ; *Guide* I, ch. 32, p. 112 et suiv. ; ch. 35, p. 127 ; II, ch. [illegible], p. [illegible].

rement aux recherches spéculatives et donner le moins de temps possible aux besoins matériels [1].

Donc on n'initiera à la métaphysique que celui qui réunira les conditions suivantes : 1° être particulièrement doué en sorte qu'il saisisse un sujet à la plus légère indication ; 2° posséder un bagage suffisant de connaissances scientifiques et philosophiques [2] ; 3° avoir discipliné les mouvements de l'instinct et s'être élevé à un haut degré de moralité [3].

Encore n'enseigne-t-on que les premiers éléments et sous le voile de l'allégorie ou sous forme d'allusion [4]. Encore faut-il se résigner à ignorer toujours le mot de certaines énigmes, car il y a des êtres et des objets qui

1. I, ch. 34, p. 118 et sq. ; cf. I, Introduction, p. 13 ; III, ch. 5, p. 33. D'après Avicenne (*Métaphysique*, liv. IV, ch. 1), la philosophie spéculative a trois parties : la science inférieure ou physique, la science moyenne ou mathématique, la science supérieure ou métaphysique.

2. I, ch. 33, p. 117 et 118 ; ch. 55, p. 226 ; II, ch. 29, p. 227 ; III, ch. 28, p. 214. Cf. I, 34, p. 120 et sq. : « Tu sais que les sujets en question se tiennent. En effet, il n'y a pas dans l'être autre chose que Dieu et ses œuvres ; ces dernières sont tout ce que l'être renferme en dehors de Dieu. Il n'y a aucun moyen de percevoir Dieu autrement que par ses œuvres ; ce sont elles qui indiquent son existence et ce qu'il faut croire à son égard, je veux dire ce qu'il faut affirmer ou nier de lui. Il faut donc nécessairement examiner tous les êtres dans leur réalité, afin que de chaque branche de la science nous puissions tirer des principes vrais et certains pour nous servir dans nos recherches métaphysiques. Combien de principes ne puise-t-on pas, en effet, dans la nature des nombres et dans les propriétés des figures géométriques, principes par lesquels nous sommes amenés à écarter certains caractères de la divinité et dont la négation nous conduit à différents sujets métaphysiques. Quant à l'astronomie et à la physique, il n'y aura, je pense, aucun doute pour toi que ces sciences ne soient nécessaires pour comprendre la relation de l'univers au gouvernement de Dieu, telle qu'elle est en réalité et non pas suivant les imaginations. Il y a aussi beaucoup de matières spéculatives, qui, sans fournir précisément des données à la métaphysique, exercent l'esprit, lui font acquérir l'art de la démonstration et lui apprennent à discerner l'essentiel de l'accidentel, ce qui empêche bien des confusions et des erreurs ».

3. I, ch. 34, p. 126 et sq.

4. I, Introduction, p. 9, 12, 14 ; I, ch. 34, p. 127 ; II, ch. 29, p. 228 ; III, Observ. prélim., p. 4 ; ch. 5, p. 31 ; cf. *Haghigah*, 13ᵃ.

pour nous demeurent totalement impénétrables ([1]), et il y en a d'autres dont nous ne saisissons qu'un aspect ([2]).

Donc il faut prendre garde à ne pas aborder la spéculation précipitamment. Et s'il survient au chercheur des doutes ou si une démonstration rigoureuse n'est pas possible, il ne devra pour cela tomber dans la négative ni crier au mensonge, mais « respecter la gloire de son Créateur », s'abstenir et s'arrêter ([3]).

Que si Maïmonide a écrit sur la métaphysique, c'est qu'il estimait qu'on ne doit pas dérober les résultats de ses recherches à qui est capable d'en profiter. Toutefois, « ce que je crois posséder, ajoute-t-il, n'est qu'une simple conjecture et opinion personnelle, je n'ai pas eu là-dessus de révélation divine qui m'ait fait savoir que ce soit là réellement ce qu'on a voulu dire, et je n'ai pas non plus appris d'un maître ce que j'en pense. Ce sont les textes des livres prophétiques et les discours des docteurs, ainsi que les propositions spéculatives que je possède, qui m'ont induit à croire que la chose est indubitablement ainsi. Cependant, il est possible qu'il en soit autrement et qu'on ait voulu dire tout autre chose ([4]) ».

Mais si courts que soient nos moyens et quoique le fond de l'être doive nous échapper, il n'en reste pas moins qu'on en peut connaître quelque chose, qu'on peut se rapprocher de la certitude ([5]), que l'étude de la métaphysique est le devoir suprême, la seule perfection véritable, la plus noble des fins ([6]).

« Ni les biens, ni la santé, ni les mœurs, ne sont des perfections dont il faille se glorifier et qu'on doive désirer, la seule perfection qui puisse être l'objet de notre

1. I, ch. 31, p. 104 : par exemple l'essence divine.

2. Par exemple les sphères, *ib.*, p. 114 : « l'intelligence humaine a une limite à laquelle elle doit s'arrêter ».

3. I, ch. 32, p. 113.

4. III, Observ. prélim., p. 5 et 6.

5. III, ch. 51, p. 435.

6. III, ch. 54, p. 463 et sq., cf. ch. 28, p. 214.

orgueil et de nos désirs, c'est la connaissance de Dieu, laquelle est la vraie science [1] ». Le but dernier proposé à l'activité de l'homme, c'est la *'hokmah*, la sagesse, et la sagesse suprême c'est la connaissance de Dieu [2]. La morale, pas plus que les pratiques cultuelles, ne sont la fin dernière, elles ne sont que des moyens pour nous élever à la connaissance du monde intelligible [3]. La plus haute religion coïncide avec la plus haute connaissance métaphysique, car l'amour de Dieu est en raison de la connaissance qu'on a de lui [4]. « Nous avons déjà exposé dans le *Mischnéh Torah* que cet amour ne peut se produire que par une profonde intelligence de tout l'être et par la contemplation de la sagesse divine qui s'y manifeste [5] ».

Notions métaphysiques générales.

L'existence est un accident survenu à ce qui existe, elle est accessoire à la quiddité de ce qui existe. C'est là chose évidente et nécessaire pour tout ce dont l'existence a une cause. Mais pour Dieu, dont l'existence n'a pas de cause, son existence est sa véritable essence et son essence est son existence, il est d'une existence nécessaire ; donc son existence n'est pas un accident ajouté à sa quiddité [6].

Il y a quatre causes : la matière, la forme, la cause efficiente, la cause finale [7].

1. III, ch. 54, p. 463.
2. *Ib.*
3. *Ib.*, p. 464.
4. *Ib.*; cf. III, ch. 51, p. 437; I, ch. 39, p. 144.
5. III, ch. 28, p. 215; cf. *Mischnéh Torah*, l. I (traité Yeçodé ha-Torah), ch. 2, § 2; *Huit Chapitres*, ch. 5.
6. *Guide*, I, ch. 57, p. 230 et suiv. La quiddité se trouvant en Dieu est antérieure à l'existence. Maïmonide tombe ici dans la théorie platonicienne des idées archétypes. Cette distinction entre la quiddité et l'existence est empruntée à Avicenne, *Ichârat*, p. 142 et suiv.
7. *Guide*, I, ch. 69, p. 316; cf. Aristote, *Dern. Analytiques*, I, 13; II, 11; *Physique*, II, 3; *Métaph.*, I, 3; VIII, 4.

Tout corps est composé de deux idées différentes qui sont sa matière et sa forme, et il est affecté d'accidents qui sont la quantité, la figure et la position (1).

Un corps n'agit pas en tant que corps, mais il exerce telle action parce qu'il est tel corps, il agit par sa forme (2).

La matière est toujours réceptive et passive par rapport à son essence, elle n'agit qu'accidentellement ; la forme est toujours active par son essence et passive par accident (3).

Tout mouvement est un changement et un passage de la puissance à l'acte (4).

Puissance implique privation. Tout ce qui passe de la puissance à l'acte a besoin de quelque autre chose en acte qui l'y fasse passer. Ce qui est en puissance est plus imparfait que ce qui se meut pour que cette puissance passe à l'acte et ce qui se meut est également imparfait en comparaison de la chose en vue de laquelle il se meut afin d'arriver à l'acte (5).

Tout ce qui est en puissance, avons-nous dit, a besoin d'une impulsion extérieure pour passer à l'acte. Car si ce qui fait passer à l'acte était en lui-même et qu'il n'y eût aucun empêchement, il ne resterait pas un instant en puissance, il serait toujours un acte. Que si cependant ce qui fait passer une chose à l'acte était en elle, mais qu'il y avait un empêchement qui a été supprimé, ce qui a fait cesser l'empêchement est ce qui a fait passer la puissance à l'acte (6).

1. *Guide*, II, Introd., p. 20 ; cf. Aristote, *Métaph.*, IX, 8 ; XII, 2.
2. *Guide*, II, ch. 12, p. 98.
3. *Guide*, I, ch. 28, p. 97.
4. *Guide*, II, Introd., p. 7 ; cf. Aristote, *Physique*, III, ch. 1 ; *Métaph.*, XI, ch. 9.
5. *Guide*, I, ch. 55, p. 225-226 ; cf. Aristote, *Physique*, III, ch. 2.
6. *Guide*, II, Introd., p. 17, ch. 1, p. 43, ch. 4, p. 58. Si quelqu'un retire une colonne de manière que l'objet soutenu par elle tombe, on peut dire que cet homme a fait tomber la chose en enlevant l'obstacle qui empêchait la loi de la pesanteur d'avoir son effet ; cf. *Guide*, III, ch. 10.

Tout ce qui est en puissance, de manière à avoir dans son essence une cetaine possibilité, peut, à un certain moment, ne pas exister en acte (1).

La puissance qui est la faculté de devenir quelque chose est nécessairement dans un substrat qui est la matière, car la possibilité est toujours dans la matière (2).

Le changement s'effectue dans quatre catégories : 1° dans la catégorie de la substance, c'est la naissance et la corruption ; 2° dans la quantité, c'est la croissance et la décroissance ; 3° dans la qualité, c'est la transformation : 4° dans le lieu, c'est le mouvement de translation. C'est au mouvement local que s'applique plus particulièrement le terme de mouvement (3).

Le mouvement est essentiel ou accidentel ou dû à la violence ou partiel (4).

Tout ce qui subit le changement est divisible, par conséquent tout ce qui est mû est divisible et a nécessairement un corps. Tout ce qui n'est pas divisible n'est pas mû, et, par conséquent, ne saurait être corporel (5).

Toute chose qui n'a pas en soi le principe de son mouvement, mais qui reçoit l'impulsion du dehors, entre en repos dès que cette impulsion cesse (6).

Tout corps qui en meut un autre ne se meut qu'en étant mû lui-même au moment où il meut (7).

Des différentes espèces de changement, seul le mouve-

1. La puissance peut n'exister que dans notre pensée, tandis que la possibilité est dans les choses mêmes. Ainsi la matière première est une puissance, mais cette puissance n'existe séparément que dans la pensée, car la matière première est inséparable de la forme. La possibilité, c'est par exemple le bronze qui peut être ou ne pas être une statue ; voir Munk, II, p. 20, note 3.

2. *Guide*, II, Introd., p. 21.

3. *Guide*, II, Introd., p. 6-7 ; cf. Aristote, *Métaph.*, XII, 2 ; *Physique*, III, 1 ; *Traité de l'âme*, I, ch. 3, § 3.

4. *Guide*, II, Introd., p. 7-8 ; cf. Aristote, *Phys.*, IV, 4 ; VIII, 4 ; *De l'âme*, II, 3 ; *Du ciel*, III, 2.

5. *Guide*, II, Introd., p. 8-9 ; cf. Aristote, *Phys.*, VI, 4, 10 ; VIII, 5.

6. *Guide*, II, Intr., p. 9 ; cf. Aristote, *De l'âme*, I, 3.

7. *Guide*, II, Intr., p. 10 ; cf. Aristote, *Phys.*, VIII, 5 ; *Métaph.*, XII, 6.

ment de translation de forme circulaire peut être continu (1). Le mouvement de translation est antérieur à tous les mouvements et en est le premier selon la nature. Car même la naissance et la corruption sont précédées d'une transformation. La transformation à son tour est précédée d'un rapprochement entre ce qui transforme et ce qui doit transformer. Enfin, il n'y a ni croissance ni décroissance, sans qu'il y ait d'abord naissance et corruption (2).

On peut admettre avec Aristote que le mouvement universel, depuis qu'il existe avec sa nature invariable, n'est pas sujet à la naissance et à la corruption, comme le sont les mouvements partiels. Mais on n'en doit pas conclure que le mouvement universel est éternel, car il a pu avoir été créé par Dieu (3).

Le mouvement est mesuré par le temps. Le temps est un accident qui accompagne le mouvement et qui lui est inhérent. Aucun des deux n'existe sans l'autre. Un mouvement n'existe que dans un temps, et on ne saurait penser le temps qu'avec le mouvement. Par conséquent, tout ce pour quoi il n'existe pas de mouvement (comme Dieu) ne tombe pas sous le temps (4).

Le temps fait partie des choses créées, puisqu'il accompagne le mouvement lequel est un accident de la chose mue et que cette chose elle-même dont le temps accompagne le mouvement a été créée. Que si l'on dit : « Dieu fut avant de créer le monde » — où le mot *fut* implique le temps — il n'y a là qu'imagination et non pas réalité de temps, attendu que le temps est indubitablement un accident et fait partie des accidents créés aussi bien que la noirceur et la blancheur. Quoiqu'il n'entre pas dans la

1. *Guide*, II, Intr., p. 13; cf. Aristote, *Phys.*, VIII, 7, 8; *Métaph.*, XII, 6.

2. *Guide*, II, Intr., p. 13-14; et ch. 10, p. 88; cf. Aristote, *Phys.*, VIII, 7, VII, 2.

3. *Guide*, II, ch. 17, p. 134-135.

4. *Guide*, Intr., p. 15 et I, ch. 52, p. 199; cf. Aristote, *Physique*, IV, 10-12. Le temps n'est pas quelque chose de positif et de réel comme le pensaient les Motecallim, *Guide*, I, ch. 73, p. 381.

catégorie de la qualité comme la noirceur et la blancheur, il n'est pourtant qu'un accident inhérent au mouvement [1].

Ce qui rend le problème du temps si difficile, c'est qu'il est un accident dans un autre accident. Les accidents dont les substrats sont d'autres accidents, comme l'éclat dans la couleur, la courbure dans la ligne, sont chose très obscure, surtout lorsqu'il s'y joint cette circonstance que l'accident qui sert de support n'est pas dans un état fixe, mais change de condition. Or dans le temps ces deux caractères se trouvent réunis : il est d'abord un accident dans la chose mue ; ensuite, le mouvement n'est pas dans la condition de la noirceur et de la blancheur, qui sont fixes, mais il est de l'essence du mouvement de ne pas rester un seul instant dans le même état [2].

L'existence d'une grandeur infinie quelconque est inadmissible. L'existence d'un nombre infini de grandeurs est inadmissible, si l'on veut qu'elles existent simultanément. De même, il est inadmissible qu'il existe des causes à l'infini, de sorte qu'il y aurait des choses nombreuses à l'infini existant en acte. Et peu importe qu'il s'agisse de corps ou de substances purement spirituelles. C'est là l'ordre physique essentiel, au sujet duquel il a été démontré que l'infini y est impossible [3].

Quant à l'infini en puissance ou accidentellement, on en a démontré l'existence en partie ; ainsi on a établi qu'une grandeur est virtuellement divisible et que le temps l'est également [4]. Mais, en partie, la question demeure controversée, en ce qui concerne, par exemple, l'existence de l'infini par succession qu'on appelle aussi l'infini par accident, quand une chose existe après qu'une autre a cessé

1. *Guide*, II, ch. 13, p. 105 ; cf. ch. 30, p. 231 et 234.

2. *Guide*, p. 105-106.

3. *Guide*, II, Intr., p. 3-6 ; I, ch. p. 73, p. 413 et suiv. ; cf. Aristote, *Phys.*, III, 4-8 : *Métaph.*, II, 2 ; XI, 10.

4. Cf. Aristote, *Phys.*, III, 6, 7 ; VI, 2.

d'exister, et cette autre, après qu'une troisième a disparu, et ainsi de suite. Suivant Maïmonide, l'existence de l'infini par succession est possible, elle n'est ni nécessaire comme le prétendent les péripatéticiens, ni impossible ainsi que l'affirment les Motécallîm [1].

1. *Guide*, I, ch. 73, p. 414 et suiv. ; II, Intr., p. 26-28.



DIEU

DIEU

Existence de Dieu.

Le premier livre (*Séfer ha-Madda*, livre de la Science) du *Mischnéh Torah* débute par cette proposition : « Le principe des principes et la colonne de la sagesse, c'est de savoir qu'il y a un être premier qui a produit tous les autres. Tout ce qui existe dans le ciel et sur la terre et entre les deux a son fondement dans la réalité de sa substance ».

Mais cette réalité de la substance divine, il ne suffit pas de l'affirmer, il faudrait la démontrer.

Peut-on démontrer l'existence de Dieu? Oui, on peut établir rigoureusement par voie démonstrative qu'il y a quelque chose dont l'existence est nécessaire, qui n'a jamais été non-existante et qui ne le sera jamais [1].

L'existence de Dieu ne peut être démontrée que par l'univers considéré dans son ensemble et dans ses détails. Il faut donc examiner cet univers, connaître sa forme et sa nature visibles. Ce n'est qu'alors qu'on en pourra tirer des preuves à l'égard de ce qui est en dehors de lui [2].

1. *Guide*, I, ch. 63, p. 283.

2. *Ib.*, ch. 71, p. 355, et I, ch. 34, p. 120. « Il n'y a dans l'être universel que deux choses, Dieu et ses œuvres. Il n'y a aucun moyen d'atteindre Dieu autrement que par ses œuvres ; ce sont elles qui indiquent et son existence et ce que nous devons croire à son égard ».

Maïmonide expose sa conception du monde ; nous renvoyons au chapitre que nous y avons consacré (1).

Puis notre philosophe indique la manière dont les Motécallîm (2) résolvent la question de l'existence de Dieu. Ils établissent d'abord, au moyen de sept preuves, la création du monde. Une fois démontré que le monde est créé, il en résulte nécessairement l'existence d'un ouvrier qui l'a créé avec intention et de son plein gré (3).

Mais, réplique Maïmonide, on ne saurait démontrer l'existence de Dieu par la nouveauté du monde, attendu qu'il n'est pas possible d'établir démonstrativement ni que le monde est éternel, ni qu'il est créé (4) : ce problème passe notre entendement. Or, comment conclure à l'existence de Dieu d'une prémisse douteuse ? Si le monde est créé, dirait-on, il y a un Dieu ; mais si le monde est éternel, il n'y a pas de Dieu (5). La vraie méthode qui ne comporte point de doute consiste à établir l'existence de Dieu par les procédés des philosophes, procédés fondés sur l'éternité du monde. Ce n'est qu'en se plaçant dans

1. Voir plus loin le Monde.

2. Partisans du *Calâm*, « parole », « discours », « spéculation » ; les motécallîm sont « ceux qui spéculent ». Le Calâm est une théologie orthodoxe qui se constitua vers le IIe siècle de l'hégire et qui se développa avec l'introduction du péripatétisme parmi les Arabes. « La science des fondements de la foi appuyés par des preuves s'appela Calâm », dit Teftazâni, commentateur des *'Aqâid* de Neséfi (éd. de Constantinople, 1313, p. 15). Cf. ibn Khaldoûn (dans de Sacy, *Chrest. arabe*, I, p. 467) et Falaquera dans *More-ha-Moré*, éd. de Presbourg, p. 152. Chahrastani définit ainsi le Calâm : « Les principes (ossoul) sont l'objet de la science du Calâm, et les conséquences (forou') sont l'objet de la science du droit ». Les Motécallîm établissent la création de la matière, la nouveauté du monde, un Dieu libre, transcendant et agissant sur le monde. Ils professent la théorie des atomes. Sans cesse Dieu en crée de nouveaux. Tout ce qui existe est immédiatement l'œuvre de Dieu. Les privations ou accidents négatifs sont produits par Dieu tout comme les accidents positifs. L'âme elle-même n'est qu'un accident que Dieu continue sans cesse. Dieu seul est cause. Deux faits ne s'enchaînent jamais nécessairement l'un l'autre. L'ensemble de l'univers pouvait être tout autre qu'il n'est.

3. I, ch. 74 ; cf. ch. 71, p. 346.

4. I, ch. 71, p. 347.

5. *Ib.*, p. 438.

l'hypothèse de l'éternité du monde, quitte à réfuter plus tard cette hypothèse, qu'on obtiendra la démonstration rigoureuse de l'existence de Dieu ([1]). D'autant plus que les preuves philosophiques sont tirées de la nature visible de l'être, tandis que les preuves des Motécallìm sont puisées dans des propositions contraires à la nature visible de l'être ([2]). Les démonstrations de l'existence de Dieu ne peuvent, en effet, être empruntées qu'à la nature de l'être, telle qu'elle est établie, visible, et perçue par les sens et l'intelligence ([3]).

Maïmonide reproduit l'argumentation des philosophes, pour établir l'existence, l'unité et l'immatérialité de Dieu. Cette argumentation se développe en vingt-cinq propositions ([4]).

La 25e proposition conduit à la recherche sur l'existence du premier moteur. Cette proposition se formule ainsi ([5]) :

« Les principes de la substance composée et individuelle sont la matière et la forme ([6]), et il faut nécessairement un agent, c'est-à-dire un moteur qui ait mû le substratum, afin de le disposer à recevoir la forme ; c'est ici le moteur prochain, qui dispose une matière première quelconque ([7]). C'est là nécessairement le point de départ pour la recherche sur le mouvement, le moteur et le mû.

1. *Ib.*; cf. p. 350 : « C'est pourquoi tu trouveras que toutes les fois que, dans mes ouvrages talmudiques, il m'arrive de parler des dogmes fondamentaux et que j'entreprends d'établir l'existence de Dieu, je le fais dans des termes inclinant vers l'*éternité* (de la matière). Ce n'est pas que je professe l'*éternité* ; mais je veux affermir l'existence de Dieu dans notre croyance par une méthode démonstrative sur laquelle il ne puisse y avoir aucune contestation, afin de ne pas appuyer ce dogme vrai, d'une si grande importance, sur une base que chacun puisse ébranler et chercher à démolir, et que tel autre puisse même considérer comme non avenue » ; voir encore I, ch. 76, p. 450.

2. *Ib.*, p. 351.

3. I, ch. 76, p. 450.

4. II, Introduction.

5. *Ib.*, p. 22.

6. Aristote, *Phys.*, I, ch. 7.

7. Par exemple l'artiste qui donne à une matière particulière la forme d'une statue.

Toutes les explications nécessaires ont été données sur ce sujet [1] et Aristote dit expressément « La matière ne se meut pas par elle-même [2] ».

De cette proposition il résulte qu'il y a un moteur qui a mis en mouvement la matière de toutes les choses sublunaires pour qu'elle reçût la forme. A ce moteur il faut supposer un autre moteur. Mais cela ne saurait se continuer à l'infini, en vertu de la troisième proposition : « L'existence d'un nombre infini de causes et d'effets est inadmissible ». Or, tout mouvement du monde sublunaire aboutit à la sphère céleste, laquelle est douée du mouvement de translation, qui est antérieur à tous les mouvements [3]. Mais cette sphère est également mue, elle a donc elle aussi un moteur. Le moteur de la sphère céleste a nécessairement un de ces quatre caractères : ou il sera un autre corps en dehors d'elle, ou une intelligence pure [4], ou une force immanente à elle-même, ou une force indivisible. Le premier, le troisième et le quatrième cas étant démontrés impossibles, il reste que la cause première du mouvement de la sphère céleste est une intelligence pure. Il est donc démontré que le moteur premier de la sphère céleste, si celle-ci est animée d'un mouvement permanent, ne peut être ni un corps, ni une force dans un corps, en sorte que ce moteur est immobile, donc indivisible et immuable. Ce premier moteur, c'est Dieu [5].

On peut présenter la démonstration sous une autre forme. On peut envisager le mouvement sous trois

1. Par Aristote.

2. Aristote, *Métaphysique*, liv. XII, ch. 6.

3. Toute cause de naissance et de corruption remonte au mouvement de la sphère céleste. C'est par suite de ce mouvement que les éléments se mêlent ensemble, et leur mélange varie en raison de la lumière et des ténèbres, dues à la révolution des astres ; voir II, ch. 30, p. 244 ; cf. I, ch. 72, p. 362 et II, ch. 1, p. 31.

4. Par « intelligences pures » ou « substances séparées » (cf. τὰ κεχωρισμένα, dans Aristote, *Traité de l'âme*, liv. III, ch. 7), les philosophes arabes désignaient les intelligences purement spirituelles des sphères ; voir plus loin le Monde supérieur.

5. II, ch. 1, p. 35.

aspects : le mû, le moteur, le moteur du moteur. Il y a le mû qui meut : mais il y a aussi le mû qui ne communique pas plus loin l'impulsion reçue (la pierre qui, mue par la main, ne meut pas autre chose) : par conséquent, il faut qu'il existe aussi un moteur qui ne soit point mû, c'est là le moteur premier [1].

Maïmonide établit une autre preuve de l'existence de Dieu sur la nature de l'être nécessaire.

Il y a des êtres. Or, au sujet des êtres, trois cas sont possibles : 1° ou bien aucun être ne naît ni ne périt ; 2° ou bien tous naissent et périssent ; 3° ou bien, en partie, ils naissent et périssent, et en partie, ils ne naissent ni ne périssent.

Le premier cas est inadmissible, car nous voyons des êtres naître et périr.

Le second cas est également inadmissible, car, par rapport à l'espèce, la possibilité équivalant à la nécessité [2], si l'on admettait la possibilité pour tous les êtres de naître et de périr, il s'ensuivrait que *tous* les êtres auraient nécessairement péri, car ce qui est possible pour l'espèce ne peut pas ne pas arriver nécessairement.

(1) Cf. Aristote, *Phys.*, liv. VIII, ch. 5 ; *Métaph.*, liv. XII, ch. 7. Maïmonide a emprunté cette démonstration à Alexandre d'Aphrodisias. Cette démonstration est reproduite dans le commentaire d'Averroès sur la Métaphysique. « Et quia invenimus aliquod motum et movens quasi compositum ex movente et moto, et invenimus aliquod motum per se et non movens, manifestum est quod est necesse aliquod movens esse et non motum », éd. latine, 149 verso ; voir Munk, *op. cit.*, II, p. 38.

(2) II, ch. 1, p. 30. Consulté sur ce passage obscur par le traducteur Ibn Tibbon, Maïmonide donne l'explication suivante : Quand le *possible* se dit d'une *espèce*, il faut qu'il se réalise dans certains individus de cette espèce ; car s'il ne se réalisait jamais dans aucun individu, comment affirmerait-on qu'il est possible ? Si nous posons que l'écriture est une chose possible pour l'espèce humaine, il faut nécessairement qu'à un moment donné il y ait des hommes qui écrivent : soutenir que jamais un homme n'a écrit ni n'écrira, ce serait dire que l'écriture est impossible à l'espèce humaine. Il n'en est pas de même du possible par rapport à l'individu. Si nous disons de tel enfant, qu'il se peut qu'il écrive ou n'ecrive pas, cela n'implique pas que l'enfant nécessairement doive écrire à un moment quelconque. Ainsi, par rapport à l'espèce, le possible devient en quelque sorte nécessaire. Voir Munk, *l. c.*, note [illegible].

Or, après qu'ils auraient tous péri, il eût été impossible qu'il exîstât quelque chose. D'où il résulterait qu'il n'existe absolument rien. Cependant nous voyons des choses qui existent, et nous-mêmes nous existons. D'où il suit que, s'il y a des êtres qui naissent et périssent, comme nous en sommes témoins, il faut aussi un être qui ne naisse ni ne périsse. Dans cet être qui ne naît ni ne périt, il n'y aura aucune possibilité de périr. Il sera d'une existence nécessaire.

L'être nécessaire ne peut être tel que par son essence ou par rapport à autre chose. S'il l'est par rapport à sa cause ; c'est sa cause, par conséquent, qui sera l'être véritablement nécessaire. Il faut donc nécessairement qu'il existe un être dont l'existence soit nécessaire par son essence. Cet être est Dieu [1].

Une dernière démonstration qui, au fond, n'en fait qu'une avec la première, consiste à remonter des effets aux causes jusqu'à la cause première.

Nous voyons continuellement des choses passer de la puissance à l'acte. Or, une chose ne passe de la puissance à l'acte que sous l'action d'une autre chose qui, nécessairement, lui est extérieure. Car si la cause du passage à l'acte était immanente à la chose même et qu'il n'y eût aucun empêchement, la chose serait toujours en acte. Comme la série ne peut être infinie, il faut arriver à une cause qui fasse passer de la puissance à l'acte, et qui elle-même soit acte pur sans mélange de puissance ; car, supposé que son essence renfermât une possibilité, cet être pourrait, à un certain moment, ne pas exister en acte. Cet être dont l'essence exclut toute possibilité, qui est acte absolu, c'est Dieu [2].

« Il est donc clair, conclut Maïmonide, que l'existence de Dieu, être nécessaire, sans cause, dont l'existence est

1. Pour toute cette démonstration, Maïmonide s'est inspiré d'Avicenne ; voir *Nadjat*, p. 60 et suiv. Cf. Carra de Vaux, *Avicenne* (Paris, 1900), p. 266 et suiv.

2. *Guide*, II, ch. 1, p. 43.

en soi exempte de toute possibilité, est démontrée par des preuves décisives et certaines, que le monde soit une création *ex nihilo* ou non (1) ».

Nature de Dieu.

Dieu est unité absolument simple, sans composition ni divisibilité. *Omnis determinatio est negatio.*

Dieu n'a donc pas d'*attribut essentiel.* L'attribut est nécessairement de deux choses l'une : ou bien il se confond avec l'essence, il est analytique, et alors nous sommes en présence d'une pure tautologie ; ou bien il s'ajoute au sujet, il est une circonstance de l'essence, il est synthétique, et donc un accident (2). Mais il ne saurait y avoir, en fait d'unité réelle, qu'une essence une et simple, excluant toute idée de multiplicité (3). A cela il faut ajouter que poser en Dieu des attributs, ce serait admettre d'autres essences éternelles (4).

Tout attribut affirmatif doit rentrer dans l'une des cinq classes suivantes :

1° La chose a pour attribut sa définition. Exemple : « L'homme est un animal raisonnable ». C'est là une simple tautologie. Ce genre d'attribut ne peut pas s'appliquer à Dieu, car Dieu n'a pas de causes antérieures qui aient déterminé son existence, de manière qu'elles puissent servir à le définir. Dieu ne saurait être défini (5).

(1) *Ib.*, ch. 2, p. 47.

(2) « Tout ce qui s'ajoute à l'essence y est accessoire et n'est pas le complément de sa véritable idée ; c'est là précisément le sens de l'accident », *Guide*, I, ch. 51, p. 184.

(3) *Ib.*, I, ch. 50, p. 180, et ch. 51, p. 183 ; ch. [illegible] p. [illegible].

(4) Ch. 51, p. 184 [illegible] vivant par la vie et connaissant par la connaissance [illegible] en dehors de [illegible] »

(5) Ch. 52, p. [illegible] Suivant Aristote, la définition [illegible] par le genre et la différence [illegible] de choses antérieures et plus connues. Dieu n'ayant

2° La chose a pour attribut une partie de sa définition. Exemple : « Tout homme est raisonnable ». Ce genre d'attribut doit être écarté de Dieu, car s'il avait une partie d'une quiddité, sa quiddité serait composée (1).

3° La chose a pour attribut une qualité non expressive de l'essence. Cet attribut est à rejeter, car Dieu renfermerait de l'accidentel (2).

4° L'attribut est un rapport avec un certain temps, un certain lieu, un autre individu. Exemple : « Zéid, père d'un tel, habitant tel endroit, vivant en tel temps ». Ce genre d'attribut n'implique ni multiplicité ni changement dans l'essence du sujet. Il semblerait donc qu'il pût s'appliquer à Dieu. Mais, à la réflexion, on se convainc que cela n'est pas congruent. Dieu, en effet, n'est en rapport ni avec le temps ni avec l'espace (3). Cependant, soutiendrez-vous qu'il n'y a pas entre lui et les substances créées un certain rapport ? — Il n'y a de rapport qu'entre deux choses qui sont sous une même espèce prochaine ; lorsqu'elles sont seulement sous un même genre, il n'y a pas de rapport entre elles. Comment, étant donnée l'incommensurabilité entre Dieu et la créature, pourrait-il y avoir un rapport quelconque entre eux ? Ajoutez qu'un semblable rapport, s'il n'est pas, à la vérité, un accident dans l'essence divine, est toujours une sorte d'accident (4).

5° La chose a pour attribut son action. Exemple : « Zéid a bâti ce mur et tissé cette étoffe ». Cette sorte d'attribut peut s'affirmer de Dieu, pourvu qu'on sache que ces actions diverses n'émanent pas de conditions diverses exis-

pas de cause antérieure, ne saurait être défini, les notions de genre et de différence lui sont inapplicables (*Métaph.*, VII, 12 ; VIII, 3, 6). Juda Halévi (*Kozri*, IV, 25), et Abraham ibn Daoud (*Emounah ramah*, 46) nient également la possibilité de définir Dieu.

1. *Ib.*, p. 191-193.
2. *Ib.*, p. 193-198 ; cf. 59, p. 250 ; cf. Ahron b. Elie, *Eç 'Hayim*, ch. 70.
3. II, ch. 13.
4. II, ch. 52, p. 198-204 ; cf. ch. 68, p. 302.

tant dans l'essence divine, mais sont des manifestations même de son essence ([1]).

Donc, Dieu est l'Un absolu. Les attributs dont parle l'Ecriture désignent des manifestations de l'activité divine, et non une multiplicité dans l'essence suprême. Car qui dit attribut dit composition, et qui dit composition dit corporéité. Il ne faut d'ailleurs pas prendre littéralement les qualités que les prophètes affirment de Dieu, car « l'Ecriture s'exprime selon le langage des hommes ([2]) ».

L'auteur, ensuite, entre plus avant dans l'examen des *attributs d'action* ou *transitifs* ([3]).

La diversité des actions n'implique pas la multiplicité dans l'agent. De ce que le feu blanchit, noircit, brûle, liquéfie, etc., il n'y a pas lieu de lui attribuer autant de qualités spéciales : c'est par la seule chaleur qu'il produit ces effets différents. Pour manifester son activité en des opérations fort variées, la Raison n'en est pas moins une. Par conséquent, on peut admettre des actions diverses de la part de la divinité tout en posant la simplicité absolue de son essence.

D'aucuns prétendent qu'il y a des attributs dont on ne conçoit pas que Dieu soit dépourvu et qui, pourtant, ne peuvent être comptés au nombre de ses actions. Ces attributs sont : *vivant*, *puissant*, *sachant*, *voulant*. A quoi l'on répondra : si par « savoir » l'on entend « se percevoir soi-même », vie et science ne faisant qu'un en Dieu, il n'y a pas là deux attributs distincts ; si par science on entend celle que Dieu a des choses créées, il n'y a pas lieu d'ériger la science en attribut *essentiel*, pas plus que la puissance et la volonté, attendu que ces attributs ren-

(1) *Ib.*, p. 204. Quand l'Ecriture et les docteurs parlent des « qualités morales » de Dieu, cela ne signifie pas qu'il possède ces qualités, mais qu'il produit des actions semblables à celles qui chez nous émanent de qualités morales, c'est-à-dire de dispositions de l'âme, non pas que Dieu ait de pareilles dispositions ; voir ch. 54, p. 218 et suiv.

(2) *Ib.*, p. 205 ; ch. 53, p. 206. Voir plus loin.

(3) *Ib.*, ch. 53.

trent dans la classe des attributs d'action ou de rapport.

Beaucoup s'imaginent obtenir une conception réelle de Dieu, en portant à la perfection la vie, la puissance, la science, la volonté, conçues d'après le mode humain. Mais ce n'est là qu'une homonymie, n'y ayant aucune similitude entre l'essence divine et la nôtre. « Il n'y a pas plus de rapport entre Dieu et les créatures qu'entre la science et la douceur, quoique cette dernière soit du genre supérieur de la qualité [1] ». Donc, il ne saurait exister une définition commune à Dieu et à l'homme, donc on ne saurait désigner par un nom commun les attributs de Dieu et les attributs de l'homme [2].

Après avoir combattu ceux qui voient dans la vie, la science, la puissance et la volonté des attributs essentiels de Dieu, Maïmonide s'applique à montrer qu'on ne saurait même pas admettre comme attributs de Dieu l'*existence*, l'*unité* et l'*éternité* [3].

L'existence est un accident survenu à ce qui existe, elle est accessoire à la quiddité [4]. Mais pour Dieu, dont l'existence n'est pas causée, dont l'existence est nécessaire, son existence est son essence [5] et son essence est

1 Cf. Spinoza, *Éthique*, scolie de la prop. 17. « L'entendement et la volonté qui constituent l'essence de Dieu devraient différer *toto caelo* de notre entendement et de notre volonté, et n'offriraient pas plus de rapport que le chien, signe céleste, et le chien, animal aboyant ».

2 Ch. 56. La différence ne consiste pas dans le plus ou le moins, elle n'est pas en degré mais en nature ; cf. ch. 35, p. 131.

3. Ch. 57 ; cf. ch. 65, p. 289

4 Cette distinction entre la quiddité d'une chose et son existence est due à Avicenne. Toutes les choses se trouvant dans la première cause qui les connaît d'avance, la quiddité des choses est antérieure à leur existence, laquelle, par conséquent, est un accident de la guiddité ; voir Munk, *Guide*, I, p. 231, note 1 ; Carra de Vaux, *Avicenne*, p. 264.

5. Cf. I, ch. 68, p. 302. Cf. *Iesodé ha-Torah*, II, 10 ; *Huit Chapitres*, ch. 8. Cf. Spinoza, *Cogit. Métaph.*, II, 4, § 3 : « Vis, qua Deus in suo esse perseverat, nihil est praeter ejus essentiam ; unde optimi loquuntur, qui Deum vitam vocant. Nec desunt theologi qui sentiant, Judaeos hac de causa, nempe quod Deus sit vita et a vita non distinguatur, quum jurabant, dixisse : vivus Jehova, non vero vita Jehovae ; at Joseph, quum per vitam Pharaonis jurabat, dicebat : vita Pharaonis ».

son existence. Donc il existe, mais non par l'existence : et, de même, il vit mais non par la vie, il peut mais non par la puissance, il sait mais non par la science (¹).

L'unité, en tant qu'accident, ne saurait être attribuée à Dieu, être réellement et absolument simple. L'unité n'est pas une chose ajoutée à son essence, il est *un, non par l'unité*. Le langage humain trahit la pensée : pour indiquer que Dieu n'est pas multiple, nous sommes forcés de recourir au mot *un*, quoique l'un et le multiple fassent tous deux partie de la quantité. Pour éviter l'équivoque, on a employé l'expression : *un, non par l'unité*.

Il en est de même pour le qualificatif d'*éternel*. Là encore le mot fausse l'idée, attendu que le mot *éternel* enveloppe un rapport avec le temps, lequel est un accident du mouvement qui compète au corps. Or Dieu n'a pas de corps, il est au-dessus du temps (²). De plus, ce mot exprime une *relation* par rapport à ce qui n'a pas toujours été ; or Dieu ne saurait être mis en relation avec rien (³).

Les seuls attributs que nous soyons en droit de formuler par rapport à Dieu sont des *attributs négatifs*. Les attributs affirmatifs désignent toujours une partie du sujet, soit une partie de sa substance, soit un de ses accidents, tandis que les attributs négatifs ne nous font rien connaître de l'essence (⁴).

De Dieu nous ne saisissons rien sinon qu'*il est*, mais

1. Cf. *Iesodé ha-Torah*, II, 10 ; *Maamar ha-Yehoud*, p. 6.

2. Cf. I, ch. 52, p. 199 ; II, ch. 13. Aristote, *Physique*, liv. IV, ch. 10-12.

3. Cf. I, ch. 52, p. 200. Philon n'admet pas non plus qu'on reconnaisse à Dieu aucun attribut positif. Dieu est meilleur que le Bien, plus pur que le Un, *De Vita contem.*, II ; il est insaisissable même pour les prophètes, *De monarch.*, II ; seule son existence est compréhensible (ὕπαρξις), mais non son essence (οὐσία), *De monarch.*, II ; cf. *Sacr. leg. alleg.*, I.

4. Ch. 58. C'est avec Al-Kendi que la théorie des attributs négatifs comme étant les seuls attributs admissibles par rapport à Dieu s'établit dans la philosophie arabe. Les théologiens juifs Bachya, Ibn Gabirol, Juda Halevi, Joseph ibn Çaddiq, Abraham ibn Daoud se prononcent tous également pour cette classe d'attributs. Cependant aucun d'eux n'a poursuivi les conséquences de ce principe avec la rigueur qu'apporte Maïmonide.

non pas *ce qu'il est* (1). Il n'est susceptible d'aucun attribut affirmatif, car il n'a pas d'être en dehors de sa quiddité (2). Quand donc nous disons de Dieu qu'il *existe*, nous voulons signifier que sa non-existence est inadmissible ; quand nous disons qu'il est *vivant*, nous voulons indiquer qu'il n'est pas sans vie à l'instar des éléments inertes ; quand nous soutenons qu'il est l'être parfait, nous entendons nier qu'il soit affecté d'aucune imperfection, etc. (3).

Par conséquent, tout attribut que nous prêtons à Dieu est un attribut d'*action* ou bien marque la *négation* d'un privatif.

Mais s'il est impossible d'atteindre la véritable essence de Dieu, si les attributs affirmatifs nous sont interdits, en quoi la connaissance du penseur est-elle supérieure à celle du premier venu ? — A cette objection on répondra : N'est-il pas vrai qu'à mesure qu'on augmente les attributs d'un sujet, on en saisit mieux la véritable nature ? De même, à mesure qu'on accumule les attributs négatifs à l'égard de Dieu, on s'en rapproche davantage, on a de lui une connaissance plus exacte que l'individu qui ne statue pas les négations nécessaires.

Prêter à Dieu des attributs affirmatifs, ce n'est pas seulement le concevoir autrement qu'il n'est et admettre en lui la pluralité, c'est en quelque sorte nier son existence (4).

1. Le ὅτι, mais non le τί ; cf. Aristote, *Dern. Analytiques*, liv. II, ch. 2. Nous ignorons la loi de sa sagesse, *Guide*, II, ch. 18, p. 143 ; cf. Bachya, *'Hoboth ha Lebaboth*, I, ch. 10.

2. Les êtres qui sont *causés* entrent dans un *genre* et se distinguent par une *différence* ; leur quiddité, par conséquent, est composée. L'homme, étant défini un « animal raisonnable », sa quiddité est déterminée par ces deux attributs, dont l'un indique le genre et l'autre la différence. Dieu n'est pas *causé*, il n'entre dans aucun genre, sa quiddité ne peut être que d'une simplicité absolue. Voir Munk, I, p. 242, note 2.

3. Ch. 58, p. 247 ; et 59, p. 250.

4. Rien de plus choquant que d'accumuler les épithètes à l'égard de Dieu. Maïmonide s'appuie du passage suivant du Talmud *Berakoth*, 33b : « Quelqu'un, se trouvant en présence de Rabbi 'Hanina, commença ainsi sa prière : « O Dieu grand, puissant, redoutable, magnifique, fort, révéré,

De l'existence nécessaire de Dieu résulte sa simplicité pure. Il est impossible que cette essence simple ait des attributs. Dire que Dieu est une essence renfermant des idées nombreuses qui seraient des attributs, c'est appliquer le nom de Dieu à un pur non-être ([1]).

En face des qualités ou des émotions que l'Écriture attribue à Dieu, il faut toujours se rappeler la parole rabbinique : « L'Écriture s'exprime selon le langage humain ». L'homme a une tendance naturelle à anthropomorphiser. De là des épithètes appliquées à Dieu qui indiquent la corporéité, en vue d'exprimer son existence. De même, tout ce que nous concevons comme une perfection nous le conférons à Dieu, bien que cela ne soit une perfection que par rapport à nous ; car, pour lui, tout ce que nous regardons comme des perfections est une extrême imperfection ([2]).

Les termes dont la Bible se sert à propos de Dieu sont de pures métaphores, des artifices pour élever les esprits à une connaissance approximative de Dieu. On a dû recourir à l'idée de corporéité pour faire comprendre qu'*il existe*, à l'idée de mouvement pour donner à entendre qu'il est *vivant*, etc. ([3]).

Tout ce qui est attribué à Dieu se distingue de nos attributs sous tous les rapports, si bien qu'il ne saurait être question d'une définition commune, ainsi qu'on l'a expli-

imposant... » Le docteur l'interrompit, s'écriant : « As-tu achevé toutes les louanges de ton Seigneur ? Eh quoi ! même les trois premiers attributs, si Moïse ne les avait pas énoncés dans la Loi (*Dt.*, X, 17) et que les hommes de la grande Synagogue ne les eussent fixés dans la prière, nous n'oserions pas les prononcer ; et toi, tu en enfiles toute une série ! Permets une comparaison : Ne serait-ce pas faire insulte à un roi de condition humaine qui posséderait des millions de pièces d'or que de l'exalter pour ce qu'il possède de pièces d'argent ? » La louange qui convient le mieux à Dieu, c'est selon la belle parole du psalmiste, l'adoration muette (Ps., 65, 2) ». Voir I, ch. 59, p. 253 et suiv.

1. Ch. 60.

2. *Guide*, I, ch. 26, p. 88, et ch. 46, p. 164 ; ch. 47, p. 168 et *Introduction au traité de Sanhédrin*, X ; *Épître sur la résurrection*.

3. Ch. 46, p. 158, cf. *ib.*, p. 160.

qué plus haut (1). Parler d'attributs de Dieu, ce n'est, au fond, que donner des noms différents à son essence (2).

Une fois démontré que l'essence divine est inconnaissable, il va de soi que les différents noms de Dieu qu'on rencontre dans l'Ecriture n'expriment que des manifestations de Dieu. Tous les noms de Dieu sont dérivés, excepté le *Schèm ha-meforasch*, le nom explicite, le nom tétragramme IHVH (*Iahvé*), qui désigne l'existence nécessaire de Dieu et qui est véritablement le nom propre de Dieu. Dans la définition d'*Exode*, III, 14 : « Je suis celui qui suis », on exprime l'identité de l'attribut et du sujet. C'est là une explication de cette idée, que Dieu *existe*, *mais non par l'existence* (3), c'est-à-dire qu'il est *l'Etre qui est l'Etre*, c'est-à-dire l'*Etre nécessaire*. « Le tétragramme ne désigne donc pas un attribut, mais une *simple existence*, et pas autre chose (4) ». Il ne nous ouvre donc aucune vue sur l'essence de Dieu (5).

Si nous ne pouvons pas formuler d'attributs affirmatifs, nous avons, du moins, le droit de formuler des attributs négatifs. Nous en avons même le devoir, puisque, comme on l'a montré plus haut, augmenter les attributs négatifs par rapport à Dieu, c'est se rapprocher de lui. Voyons donc ce qu'il faut nier de Dieu.

Il faut écarter de l'idée de Dieu tout élément *matériel*, car qui dit matière, dit division. De même, il faut purifier cette idée de tout élément *passionnel*, car qui dit passion dit changement (6), et qui dit patient dit agent extérieur au patient : Dieu serait modifié par un autre être ! De même, il en faut éliminer toute *privation*, car autrement il ne serait parfait qu'en puissance. Or toute puissance

1. Ch. 35, p. 131.
2. Ch. 46, p. 165.
3. Cf. ch. 57, p. 232 ; voir plus haut.
4. Ch. 63 *in fine*, p. 285.
5. Moïse lui-même, qui est arrivé au plus haut degré de la prophétie, n'a pas perçu l'essence de Dieu, mais de simples attributs d'action ; voir ch. 54, p. 218.
6. Cf. ch. 35, p. 133.

est nécessairement accompagnée d'une privation, et tout ce qui passe de la puissance à l'acte implique autre chose existant en acte qui détermine le passage à l'acte. Il faut donc que toutes ses perfections soient un acte et qu'il n'ait absolument rien en puissance. Enfin, il faut purger la notion de Dieu de toute assimilation avec aucun être [1].

Dieu est immuable, il n'est soumis à aucune espèce de changement, ni changement d'essence, ni changement par rapport à un état quelconque qui serait hors de son essence, ni enfin changement par rapport à sa relation avec autre chose [2].

Dieu n'ayant rien de matériel, il n'aborde rien et ne s'approche de rien et rien ne l'aborde ni ne l'approche. Écarter la corporéité, c'est écarter le spatial, donc toute idée d'accès, d'éloignement, de réunion, de séparation, de contact, de succession. Qu'un homme se trouve au centre de la terre ou au sommet de la neuvième sphère (qui est la plus élevée), il n'est pas dans le premier cas plus loin de Dieu que dans le second il n'en est plus rapproché. On se rapproche de Dieu par la perception, on s'éloigne de lui par l'ignorance [3].

Cependant, en définitive, on ne nie une chose que pour en affirmer une autre [4]. Les négations formulées par Maïmonide aboutissent donc à des affirmations. « Sans comprendre la véritable essence de Dieu, dit notre philo-

1. Ch. 55, p. 225.

2. Ch. 11, p. 59. Cf. II, ch. 18, p. 142 : « La volonté de l'intelligence pure qui n'est déterminée par aucune autre chose n'est point sujette au changement, et s'il veut maintenant une chose et demain une autre, cela ne constitue pas de changement dans son essence et n'exige point de cause extérieure... Ce n'est que par homonymie qu'on applique à la fois à notre volonté et à celle de l'intelligence pure le nom de volonté, car il n'y a pas de ressemblance entre les deux volontés. »

3. Ch. 18, p. 71.

4. Duns Scot s'élève contre l'opinion qu'il ne saurait y avoir de Dieu qu'une connaissance négative, attendu que la négation présuppose l'affirmation (cf. Stoeckl, *Gesch. d. Philos. des Mittelalters*, II, p. 8[illegible]).

sophe, nous savons pourtant qu'il est l'être le plus parfait ([1]) ».

Dieu n'ayant rien de matériel est *intelligence pure*. Comme il n'y a en lui absolument rien qui soit en puissance, il est *intellect en acte* ([2]). Comme, en outre, il n'est en relation avec aucune autre chose, le pensant et le pensé en lui ne font qu'un, ils constituent son essence. D'autre part, ce même acte de penser, pour lequel il est appelé intelligent, est l'intellect même qui est son essence. Par conséquent, il est éternellement *intellect, intelligent* et *intelligible* ([3]).

Dieu étant tel, sa science est absolument parfaite et c'est par une science unique qu'il connaît les choses multiples et nombreuses. Les choses qui naissent, il les savait avant qu'elles existassent, il les a sues de toute éternité ([4]). Tout est manifeste pour sa science qui est son essence. Mais il nous est absolument impossible de connaître ce genre de connaissance, car il nous faudrait nous confondre avec l'essence divine, il nous faudrait être Dieu ([5]).

En résumé, de Dieu nous ne savons qu'une chose, c'est qu'il est, qu'il existe d'une existence nécessaire ; de son essence, nous ignorons le tout. Dès lors, deux seules classes d'attributs sont admissibles : les attributs d'action,

1. III, ch. 20, p. 153.

2. Ch. 68, p. 310.

3. *Ib.*, p. 311 ; p. 301. On a reconnu le *ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις* d'Aristote (*Métaphysique*, XII, ch. 9). Cf. Avicenne, *Nadjât*, p. 67 (Carra de Vaux, p. 260) : « L'être premier et nécessaire est pur de la matière et de ses accidents. Donc, en tant qu'il est être pur, il est intelligence ; en tant qu'on dit de lui que son ipséité pure appartient à son essence, il est intelligible par son essence ; et en tant qu'on dit de lui que son essence est ipséité pure, il est intelligent de son essence ». Dans une scolie à la prop. 7 de l'*Ethique*, partie II, Spinoza, après avoir dit que le monde matériel et le monde spirituel s'identifient dans la substance divine, s'exprime ainsi : « Et c'est ce qui semble avoir été aperçu comme à travers un nuage par quelques Juifs qui soutiennent que Dieu, l'intelligence de Dieu et les choses qu'elle conçoit ne font qu'un ».

4. III, ch. 20, p. 147.

5. III, ch. 21, p. 158 ; cf. *H. Teschoubah*, V, 5 ; VI, *in fine*.

parce qu'ils se bornent aux effets, sans se prononcer sur la nature intime de la cause ; les attributs négatifs, parce qu'ils dégagent l'idée de Dieu des conceptions grossières et ainsi nous rapprochent d'une notion plus exacte de l'Être qui, en lui-même, nous demeure impénétrable. Tous les efforts de Maïmonide dans sa théorie des attributs n'ont d'autre objet que d'établir l'unité immatérielle, simple, absolue de Dieu [1].

Mais, objectera-t-on, la théorie de Maïmonide sur les attributs n'aboutit-elle point au pur agnosticisme ? Ce Dieu dont on n'affirme rien sinon qu'il existe, ce Dieu dont on nous interdit toute idée positive, c'est l'indéterminé pur, il ne dit rien à notre intelligence, encore moins à notre cœur, en vérité c'est comme s'il n'existait pas pour nous [2].

A quoi Maïmonide répliquerait : au contraire, nul plus que moi n'affirme aussi énergiquement l'existence de Dieu et nul n'en a une idée plus haute. C'est précisément pour faire entrer dans les esprits la conception la plus élevée de la divinité que je n'admets aucune assimilation entre Dieu et l'homme, que j'écarte de son concept tout élément anthropomorphique. Nier les attributs positifs, c'est affirmer Dieu davantage, car plus on élimine la part de l'erreur et plus on se rapproche de la vérité. Et plus on se rapproche de la vérité, plus on l'aime, on la révère, on l'adore.

Fort bien, reprendra l'adversaire. Mais en soutenant de

(1) I, ch. 1, p. 34 ; ch. 35, p. 130 ; ch. 36, p. 137 ; ch. 50, p. 180. Cf. le 2e des treize articles de foi : « Celui qui est la cause suprême est un, non pas comme l'un du genre, ni comme l'un de l'espèce, ni comme l'un de l'individu qui est divisible en de nombreuses unités, ni un comme le corps simple, lequel est un en nombre, mais divisible à l'infini : Dieu est d'une unité à laquelle aucune unité n'est comparable ». Cf. *Commentaire sur la Mischna*, traité Sanhédrin, ch. 10, et *Épître au Yémen*, éd. Holub, p. [illegible] ; *Yesodé ha-Torah*, I, 8 ; *H. Teschoubah*, III, 7.

(2) Cf. par exemple Cousin : « La théodicée de Maïmonide se réduit à un vague déisme qui ne laisse guère à Dieu qu'une existence nominale » (*Histoire générale de la philosophie*, Paris, 1884, p. [illegible], en note).

Dieu qu'il n'est ni ceci ni cela, vous introduisez subrepticement des attributs positifs dans le concept de Dieu : on ne nie que pour mieux affirmer ! — Non pas, répondrait notre philosophe, car j'ai pris soin de vous avertir dûment et avec insistance qu'il n'y a aucune commune mesure entre Dieu et nous et que tout ce que nous en pouvons dire n'est que pure homonymie. Si donc vous me surprenez à affirmer telle qualité dans l'être divin, ne m'accusez point de rétablir sous une forme ce que j'ai rejeté sous une autre : accusez de cette contradiction apparente la faiblesse de l'intelligence humaine et l'infirmité du langage.

LE MONDE

LE MONDE

Le Monde supérieur.

Tous les êtres en dehors de Dieu, c'est-à-dire l'ensemble des choses créées se divise en trois parties : 1° les Intelligences pures ou anges ; 2° les corps des sphères célestes, individus matériels et permanents ; 3° la matière première, qui par les quatre éléments constitue les êtres sublunaires dont les individus périssent, mais dont les espèces demeurent (1).

Les Intelligences, les astres et les sphères composent le monde supérieur (2), les quatre éléments le monde inférieur (3).

L'univers ne forme qu'un seul individu (4). Il n'a absolument aucun vide, il est un solide plein qui a pour centre le globe terrestre. La terre est environnée par l'eau, l'eau par l'air, l'air par le feu, et le feu par le cinquième corps ou éther (5).

L'éther se compose de sphères nombreuses, contenues les unes dans les autres, entre lesquelles il n'y a aucun

(1) *Guide*, II, ch. 10, p. [illegible] ; ch. 11, p. 75 ; III, ch. [illegible], p. 157.

(2) *Ib.*, III, ch. [illegible], p. [illegible].

(3) *Ib.*, II, ch. 19, p. [illegible].

(4) Sur ce qui suit voir *Guide*, I, ch. 72 ; II, ch. 4.

(5) Voir Aristote, *Physique*, liv. IV, ch. 5. Les commentateurs d'Aristote se servent couramment de l'expression πέμπτον σῶμα.

vide, mais qui s'enchâssent exactement. Ether, sphères et astres sont pérennels [1]. Les sphères ont toutes une rotation uniforme, en ce sens qu'aucune d'elles ne se meut tantôt rapidement tantôt lentement. Cependant elles se meuvent plus rapidement les unes que les autres, et celle qui entre toutes est animée de la rotation la plus rapide, c'est la sphère qui environne tout, celle qui a le mouvement diurne et qui emporte toutes les autres sphères avec elle.

Tout astre dans ces sphères fait partie de la sphère et demeure fixe à sa place [2]. Il n'a pas de mouvement propre, il n'est mû qu'en tant que se meut le système dont il fait partie.

Le ciel est un corps, il a matière et forme ; mais cette matière ne ressemble pas à celle qui nous constitue ; aussi nous ne pouvons le qualifier que par des mots peu précis, et non par une affirmation positive.

Nos intelligences sont trop courtes pour comprendre la quiddité du ciel [3]. Toutes les sphères célestes ont une même matière, mais diffèrent les unes des autres quant à la forme [4]. La matière des astres n'est pas la même que celle des sphères [5]. La sphère est transparente, tandis que les astres ne le sont pas. La matière des sphères est la plus noble et la plus brillante [6]. De même, la forme des choses sublunaires n'a aucun rapport avec la forme des sphères célestes [7].

La matière du cinquième corps diffère totalement de celle des corps des quatre éléments.

La sphère la plus rapprochée de la terre est celle de la

1. *Guide*, I, ch. 72, p. 367.

2. La sphère est toujours en mouvement, tandis que l'astre reste toujours fixe ; II, ch. 8, p. 78 ; ch. 19, p. 159.

3. Cf. *Guide*, II, ch. 1, p. 32 ; I, ch. 58, p. 246-247 ; II, ch. 19 ; cf. Aristote, *Du Ciel*, liv. I, ch. 3.

4. *Guide*, II, ch. 19, p. 151.

5. *Ib.*, p. 159.

6. III, ch. 13, p. 96 ; ch. 25, p. 201.

7. I, ch. 76, p. 454.

lune. A l'intérieur de cette sphère il y a une matière qui a reçu quatre formes primitives, d'où sont nés quatre éléments : la terre, l'eau, l'air, le feu. Ces éléments n'ont ni vie, ni perception, ni mouvement spontané [1].

Il en va tout autrement des corps célestes. Les corps célestes sont vivants et animés. Il ne faut pas assimiler les sphères aux autres forces purement physiques qui sont une nature et qui sont inconscientes ; les sphères sont conscientes et libres [2]. Il n'y a en elles aucun principe d'inertie, elles ne subissent aucun changement si ce n'est dans la position, douées qu'elles sont de rotation [3]. Ce mouvement circulaire est déterminé par une idée. Or l'idée suppose un intellect ; par conséquent, la sphère est douée d'un intellect. Mais ni l'âme par laquelle on se meut ni l'intellect par lequel on conçoit l'objet ne suffisent à produire la réalité du mouvement ; il faut qu'à cela se joigne un désir de l'objet conçu. D'où il résulte que la sphère a le désir de se rapprocher de ce qu'elle a conçu, de l'objet aimé, c'est-à-dire de Dieu. C'est ainsi que Dieu met en mouvement la sphère céleste par l'attrait qu'il exerce sur elle. Les sphères ont donc en elles-mêmes les causes efficientes de leur mouvement, à savoir leur âme et leur intellect ; leur cause finale c'est Dieu. Au vrai, les causes de tout mouvement des sphères sont au nombre de quatre : la sphéricité de la sphère, son âme, son intellect et l'Intelligence pure [4].

Les sphères diffèrent sous le rapport de la vitesse et de

(1) Leur mouvement, qui est la gravité ou la légèreté, est une *nature* (φύσις) et non pas une *âme* ; voir Aristote, *Du Ciel*, I, 2, III, 2, IV, 3.

(2) *Guide*, II, ch. 7, p. 75. Averroès professe la même théorie ; cf. Renan, *Averroès et l'Averroïsme* (Paris, 1861), p. [illegible].

(3) C'est là le mouvement le plus simple que le corps puisse posséder ; il ne survient aucun changement ni dans son essence ni dans l'épanchement des bienfaits sur le monde sublunaire (*Guide*, II, ch. 4, p. 56 ; et I, ch. 72, p. 361 et suiv.). Les sphères célestes et les astres fixés dans ces sphères n'éprouvent ni modification ni variation (*Ib.*, I, ch. 11, p. [illegible]).

(4) *Guide*, II, ch. 10, p. 88.

la direction. Dès lors il faut supposer que chaque sphère poursuit une idée propre et qu'il existe des Intelligences pures (1), en même nombre que les sphères. Chaque sphère éprouve un désir pour cette Intelligence qui est son principe (2) et qui donc imprime à la sphère le mouvement qui lui est propre, si bien que telle Intelligence déterminée meut telle sphère.

On compte dix Intelligences, dont neuf qui président aux neuf globes (sphère qui environne tout et qui ne renferme pas d'étoiles, sphère des étoiles fixes, sphère des 7 planètes). La neuvième sphère, *Araboth* (*Ps.*, LXVIII, 5), qui environne tout, est la sphère la plus élevée (3). Par son mouvement, elle meut tout ce qui est mû au dedans d'elle. Elle est comme l'instrument dont se sert Dieu pour communiquer le mouvement aux autres sphères (4). La dixième Intelligence, c'est l'Intellect agent dont l'existence est prouvée par nos intellects passant de la puissance à l'acte et par les formes survenues aux êtres qui naissent et périssent. Ce qui donne l'existence à l'intellect est un intellect, car la cause est nécessairement de la même espèce que l'effet. Le rôle de l'intellect en acte qui existe en nous, qui est émané de l'intellect agent et par lequel nous percevons ce dernier, est le même que celui de l'intellect qui existe dans chaque sphère, lequel émane de l'Intelligence pure ; par lui la sphère perçoit l'Intelligence pure, désire s'assimiler à elle, et ainsi est sollicitée à se mouvoir. Les Intelligences sont donc les anges qui approchent Dieu, et par leur intermédiaire les sphères sont mises en mouvement.

C'est Dieu qui a produit la première Intelligence,

1. Cf. Aristote, *Métaph.*, liv. XII, ch. 8.

2. Cf. *Guide*, II, ch, 19, p. 162.

3. *Guide*, ch. 18, p. 71 ; ch. 70, p. 324 ; II, ch. 9, p. 83 : *Iesodé ha-Torah*, III, 1. Si les docteurs ne comptent que sept cieux (*'Haghiga*, 12b), c'est que souvent on ne compte que pour un seul un globe qui renferme plusieurs sphères ; *ib.* et II, ch. 9, p. 80.

4. I, ch. 70, p. 325 et 326.

laquelle met en mouvement la première sphère. Cette première Intelligence à son tour est la cause de la deuxième Intelligence, et ainsi de suite. L'Intelligence qui meut la sphère la plus rapprochée de la terre, la sphère de la lune, est la cause et le principe de l'intellect agent, qui est la dernière des Intelligences pures.

On ne saurait admettre que l'Intelligence qui meut la sphère supérieure soit elle-même l'Etre nécessaire (Dieu). En effet, elle a cela de commun avec les autres sphères qu'elle meut sa sphère propre, et, d'un autre côté, elle est cause et principe de la deuxième Intelligence. Elle est donc composée, elle ne saurait par conséquent s'identifier avec l'Etre nécessaire qui est d'une simplicité absolue (1).

Dieu n'est pas non plus l'esprit de la sphère céleste comme l'imaginent certaines sectes païennes, il en est entièrement séparé, tout en lui imprimant le mouvement (2), Dieu est transcendant.

Ainsi donc les sphères célestes sont des corps vivants, doués d'une âme et d'un intellect. Elles conçoivent et perçoivent Dieu ; elles perçoivent aussi chacune l'Intelligence à qui elles doivent leur existence et qui les dirige, Intelligence pure, absolument immatérielle, émanée de Dieu, intermédiaire entre Dieu et les corps célestes.

Contrairement à Aristote qui admet l'éternité du ciel, Maïmonide soutient que Dieu a créé les Intelligences pures et les sphères, et y a mis les facultés directrices (3).

L'économie de ce bas monde dépend des sphères (4). C'est la sphère céleste qui par son mouvement gouverne

1. Cf. *Guide*, II, ch. 22.

2. *Guide* I, ch. 69, p. 320 ; ch. 70, p. 325 ; ch. 72, p. 373. « Dieu, disent les docteurs, est la demeure du monde, mais le monde n'est point sa demeure », *Bereschith rabba*, sect. 68.

3. *Guide* II, ch. 6, p. 75. La faculté directrice ou nature est le principe qui dirige et gouverne le corps. I, ch. 72, p. 363.

4. I, ch. 72, p. 361 et suiv. ; II, ch. 5, p. 65 ; ch. 10 et suiv. ; cf. Renan, *Averroès*, p. 121-122.

les autres parties de l'univers et qui envoie à tout ce qui naît les facultés nécessaires. Si bien que tout mouvement qui existe dans l'univers a pour origine le mouvement de la sphère céleste et que toute âme a son principe dans l'âme de la sphère céleste. Les facultés qui viennent de la sphère céleste au monde sublunaire sont au nombre de quatre : 1° une faculté qui produit le mélange et la composition d'où sortent les minéraux ; 2° une faculté qui communique l'âme végétative aux végétaux ; 3° une faculté qui donne l'âme vitale aux animaux ; 4° une faculté qui départit la faculté rationnelle aux êtres raisonnables. Toute naissance et toute destruction des choses sublunaires a lieu sous l'influence de la variation de la lumière et des ténèbres, de la chaleur et du froid, variation qui résulte de la révolution sidérale. Grâce à cette révolution, en effet, la lumière et la chaleur se communiquent et se dérobent tour à tour aux différentes parties de la terre. Si les sphères célestes suspendaient leur cours, ce serait la mort de l'univers entier.

Tout l'univers forme un seul organisme, vivant par le mouvement de la sphère céleste qui y tient le même rôle que le cœur dans les créatures animées. De même qu'il est impossible que les membres du corps humain existent séparément, de même il serait impossible que les parties de l'univers existassent les unes sans les autres, en sorte que le feu existât sans la terre, ou la terre sans le ciel, ou le ciel sans la terre.

De même encore qu'il y a dans l'organisme une certaine faculté directrice qui lie les membres les uns aux autres, les gouverne et les conserve, de même il y a dans l'ensemble de l'univers une faculté qui unit les parties les unes aux autres, qui empêche les espèces de périr et conserve, autant que faire se peut, les individus de ces espèces.

La comparaison de l'univers avec l'organisme humain est exacte, sous condition toutefois des réserves suivantes :

1° L'organe dominant (le cœur) tire profit des organes subordonnés. Dans l'univers, au contraire, tout ce qui exerce une influence directrice ou communique une faculté ne reçoit rien en échange de la partie subordonnée. Le monde supérieur se donne à la façon d'un homme qui fait le bien pour le bien, par pure générosité, sans espoir de récompense, dans le dessein de se rendre semblable à Dieu [1].

2° Dans l'animal, le cœur se trouve au milieu et les autres membres l'environnent pour le protéger. Dans l'ensemble de l'univers, c'est l'inverse : la portion la plus noble enveloppe ce qui lui est inférieur et ne reçoit aucune impression d'un autre corps.

3° La faculté rationnelle fait partie de l'être humain et en est inséparable, au lieu que Dieu n'est pas une faculté dans le corps de l'univers, mais en est totalement séparé. On peut comparer le rapport de Dieu avec l'univers au rapport entre l'intellect acquis [2] et l'homme, car cet intellect n'est pas non plus une faculté dans un corps, il est séparé du corps sur lequel il s'épanche.

A chaque sphère céleste, corps vivant doué d'un intellect, avons-nous vu, préside une Intelligence pure. Ces Intelligences pures, immatérielles, qui toutes sont émanées de Dieu, sur lesquelles s'épanche l'influx divin, qui sont en dehors de la sphère céleste et de ses astres, sont les anges, intermédiaires entre Dieu et tous les corps célestes [3].

1. Chez l'homme la puissance précède l'acte, tandis que les sphères et les intelligences sont toujours en acte. Elles font toujours ce qui est bien et il n'y a en elles que du bien. *Guide*, II, ch. 7, p. [illegible].

2. L'intellect acquis est l'intellect en acte dans l'homme, lorsque les idées intelligibles sont toujours présentes à son intelligence. A ce degré l'intelligence humaine s'identifie avec l'intellect agent universel, connaît les intelligences pures et Dieu (cf. Munk, *Guide*, I, p. [illegible], note).

3. *Guide*, II, ch. [illegible] et [illegible], III, ch. [illegible], p. [illegible]. Albert le Grand, qui combat cette identification, dit que cette théorie est plus particulièrement celle des philosophes juifs, d'Isaac Israeli et de Maimonide. « Ordines autem intelligentiarum quos nos determinavimus quidam dicunt esse ordines

Dieu n'opère point par contact, il ne fait rien sans l'intermédiaire d'un ange ([1]). Le prophète ne reçoit de révélation que par le canal d'un ange. Les moindres particularités de l'univers, jusqu'à la création des membres de l'animal, tout s'exécute par l'intermédiaire d'anges; car toutes les énergies tant physiques que psychiques sont des anges. Ainsi la force plasmatrice du germe est un ange, l'imagination et l'intellect sont des anges, le mauvais penchant et le bon penchant sont des anges ([2]).

Le mot *malak* (ange) est un nom homonyme qui désigne à la fois les Intelligences, les sphères et les éléments, car tous ils exécutent un ordre divin. Mais les sphères et les Intelligences n'agissent pas à la façon des forces naturelles inconscientes. Bien au contraire, elles agissent en pleine conscience et entière liberté, et toujours dans le sens du bien. Car elles ne sont pas comme les hommes affectées de privation, tout ce qui leur appartient est parfait et toujours en acte ([3]). Il n'existe pas, quant à la nature de l'être, de rapport entre les anges et l'homme ([4]).

Les anges n'ont pas de corps, ce sont des Intelligences pures ([5]). Les formes corporelles sous lesquelles ils apparaissent n'ont rien de réel, ce sont des créations subjectives sous l'effet de l'imagination. Toute vision d'ange n'a lieu que dans une vision prophétique. Que si l'Ecriture

angelorum et intelligentias vocant angelos; et hoc quidem dicunt Isaac et Rabbi Moyses et caeteri philosophi Judaeorum. Sed nos hoc verum esse non credimus... » *De Causis*, p. 563; cf. *Summa theol.*, p. 76.

1. *Ib.*, ch. 4, p. 60; ch. 6, p. 68. Cf. *Talmud Sanhedrin*, 38[b]: « Le Très Saint n'entreprend rien sans consulter préalablement la famille supérieure »; cf. *Beréschith rabba*, sect. 12 et 51; *Midr. Qohéleth*, 65.

2. *Guide*, II, ch. 6, p. 70, 71, 72; III, ch. 22, p. 170; ch. 45, p. 351. « R. Boun dit: Pendant le sommeil, le corps parle à l'âme sensible, celle-ci à l'âme rationnelle, celle-ci à l'ange, celui-ci au chérubin, ce dernier à l'être ailé qui est le séraphin. Celui-ci, enfin, emporte la parole et la redit devant Celui à qui il a suffi d'une parole pour que le monde existât », *Midr. Qoheleth*, 82. Cf. *Lévitique rabba*, sect. 32, et *Genese rabba*, sect. 85.

3. *Guide*, II, ch. 7.

4. III, ch. 12, p. 70.

5. *Guide*, I, ch. 49; II, ch. 6, p. 67; ch. 12, p. 102-103; III, ch. 45, p. 352.

prête aux anges une forme et une allure humaines, c'est par accommodation à la faiblesse de l'intelligence commune. Si on leur a donné des ailes, c'est parce que le vol est le plus parfait et le plus noble d'entre les mouvements locaux de l'animal, qui permet de s'approcher et de s'éloigner en un clin d'œil ([1]).

Il y a deux classes d'anges : les uns sont permanents, les autres sont périssables.

Les forces *individuelles* naissent et disparaissent, tandis que les *espèces* de ces forces demeurent et ne se détériorent point ([2]).

Au sujet des Intelligences pures, comme on l'a vu, Maïmonide se sépare d'Aristote en un point. Pour le penseur grec, elles sont éternelles et viennent de Dieu par nécessité. Suivant Maïmonide, au contraire, Dieu a créé les Intelligences ([3]).

La croyance à l'existence des anges doit précéder la croyance au prophétisme, attendu que le prophète ne reçoit de révélation que par l'intermédiaire d'un ange. La croyance à l'existence des anges se rattache ainsi à celle qui a pour objet l'existence de Dieu et sert à établir la vérité de la révélation prophétique et de la Doctrine, car sans prophétie il n'y a pas de Doctrine, et sans ange il n'y a pas de prophétie. Pour confirmer cet article de foi, Dieu fit placer au-dessus de l'arche l'image de deux anges, afin de fortifier la croyance du peuple à l'existence des anges, croyance qui est la seconde après la croyance à l'existence de Dieu ([4]).

(1) *Ib.*, I, ch. 49; II, ch. 6, p. 73-75; ch. 41, p. 314.

(2) *Ib.*, II, ch. 6, p. 71 et 73. Cf. *Bereschith rabba*, sect. 50 et 78, *Ekha rabbathi* sur Lamentations, III, 22, *Haghiga*, 14. — Michel et Gabriel sont du nombre des anges qui ne passent point, tandis que chaque jour Dieu crée des anges qui récitent devant lui un cantique et puis s'en vont.

(3) II, ch. 6, p. 75; I, ch. 49, p. 175; III, ch. 45, p. 353.

(4) III, ch. 46, p. 351-353.

Le Monde inférieur.

L'être se communique de Dieu aux Intelligences, les Intelligences épanchent des bienfaits et des lumières sur les corps des sphères célestes, celles-ci à leur tour versent des énergies sur les créatures périssables en leur donnant ce qu'elles ont reçu de plus fort des Intelligences. L'épanchement qui vient de Dieu se communique de proche en proche à la hiérarchie des Intelligences pures jusqu'à l'intellect agent auquel s'arrête la production de Intelligences pures. De chaque Intelligence émane également une sphère dont la plus voisine de notre globe est la sphère de la lune. Puis viennent les créatures de ce bas monde qui naissent et meurent. De chaque sphère, des énergies se transmettent aux éléments jusqu'à leur dernier aboutissant qui est ce monde périssable [1].

Tout ce qui est né a nécessairement une cause qui l'a fait naître [2]. Cet efficient prochain ne peut être que matériel ou immatériel. Tout corps qui exerce une action sur un autre corps n'agit que par contiguïté, soit directe soit indirecte. La cause de toute création nouvelle dans ce monde, c'est le mélange des éléments, c'est-à-dire le rapprochement ou l'éloignement des corpuscules. Pour les formes, qui ne sauraient résulter du mélange des éléments, il faut également un efficient. Cet efficient est une forme immatérielle, car l'efficient doit être de la même espèce que la chose sur laquelle il agit [3]. Ajoutez que tout mélange est susceptible d'augmentation ou de diminution et s'élabore peu à peu, tout au contraire des formes. Elles ne sont donc pas l'effet du mélange qui ne fait que disposer la matière à recevoir la forme. L'efficient de

1. *Guide*, II, ch. 11, p. 95 et suiv. On trouve dans la *Théologie* d'Aristote une théorie analogue. Voir aussi Cicéron, *Acad. Quaest.*, l. I, ch. 7.
2. *Guide*, II, ch. 12.
3. II, ch. 4, p. 57 et suiv.

la forme est indivisible, car son action est immatérielle et indivisible. Il est donc évident que l'efficient de la forme est nécessairement une forme, et ce une forme pure [1]. Il est inadmissible que cet efficient immatériel produise son impression par suite d'un certain rapport, attendu qu'il n'y a pas de rapport de distance entre le matériel et l'immatériel. L'intelligence ou forme pure n'agit pas par contact ni à une distance déterminée, puisqu'elle est immatérielle. Elle opère par *épanchement*, « semblable à une source qui s'épanche de tous côtés et qui n'a pas de côtés déterminés, ni d'où elle proflue ni où elle se répande ailleurs, mais qui jaillit de partout et qui arrose continuellement tous les côtés, ce qui est près et ce qui est loin ». L'action de cette intelligence est permanente et, pour peu qu'une chose soit disposée, elle reçoit l'épanchement.

Comme on l'a vu, l'économie du monde inférieur, du monde de la naissance et de la corruption, n'existe et ne subsiste que grâce aux forces qui viennent des sphères célestes [2]. Chaque espèce subit l'action des sphères en général et d'un certain astre en particulier. Chaque sphère est le principe d'énergie de tel élément spécial : la sphère de la lune serait ce qui meut l'eau, la sphère du soleil ce qui meut le feu, la sphère des autres planètes ce qui meut l'air, la sphère des étoiles fixes ce qui meut la terre. L'ordre de la nature serait donc celui-ci : quatre sphères, quatre éléments mus par elles et quatre forces émanées d'elles qui agissent dans la nature en général [3].

Ces forces ont une action double : 1° elles font naître tout ce qui naît ; 2° elles conservent la chose née, les individus temporairement et l'espèce perpétuellement. Elles produisent d'abord des énergies formatrices qui sont la cause de l'existence de l'animal, puis des facultés nutri-

(1) La dernière des intelligences pures, l'intellect agent.

(2) *Ib.*, II, ch. 10 : « Il n'y a pas jusqu'à la moindre plante ici-bas qui n'ait son étoile au ciel », *Bereschith rabba*, sect. 10.

(3) La force qui produit les minéraux, celle de l'âme végétative, celle de l'âme vitale, celle de l'âme rationnelle. Cf. *Guide*, I, ch. 72, p. [illegible] et suiv.

tives qui le font se conserver et durer aussi longtemps que possible.

Le centre de l'univers est la terre. La sphère la plus rapprochée de la terre est celle de la lune et du soleil, puis vient la sphère des cinq planètes, puis la sphère des étoiles fixes, et enfin, au-dessus de toutes, il est une sphère sans étoiles (1).

A mesure que les corps se rapprochent du centre de l'univers qui est la terre, ils deviennent plus ternes, leur substance devient plus grossière et leur mouvement plus difficile, ils perdent leur éclat et leur transparence, à cause de leur éloignement du corps noble, lumineux, diaphane, mobile, subtil et simple de la sphère céleste (2).

Le mot « terre » s'emploie d'une manière générale et spéciale. Il s'applique, en général, à tout ce qui est au-dessous de la sphère de la lune, c'est-à-dire aux quatre éléments, et il se dit, en particulier, du dernier d'entre eux qui est la terre. Le mot terre signifie donc à la fois le monde inférieur, c'est-à-dire les quatre éléments, et la terre proprement dite (3).

Tandis que les sphères et les astres ne périssent point, dans le monde sublunaire seules les espèces demeurent, les individus disparaissent (4). Les causes de la naissance sont elles-mêmes celles de la destruction (5).

1. *Guide*, II, ch. 9, p. 83; I, ch. 72, p. 356.

2. *Guide*, I, ch. 72, p. 373.

3. II, ch. 30, p. 235-236; I, ch. 36, p. 134; ch. 72, p. 356.

4. I, ch. 72, p. 364 et 367.

5. « Si les quatre facultés qui existent dans le corps de tout ce qui s'alimente, savoir, l'attractive, la coërcitive, la digestive et l'expulsive, pouvaient ressembler aux facultés intellectuelles, de manière à ne faire que ce qu'il faut, au moment et dans la mesure convenables, l'homme serait préservé de nombreuses maladies. Mais comme cela n'est pas possible et qu'au contraire elles remplissent des fonctions physiques, sans réflexion ni discernement, il s'ensuit qu'elles engendrent de graves maladies, quoiqu'elles soient le moyen par lequel l'animal naît et se conserve pendant un certain temps... Il en est absolument de même pour l'ensemble de

La matière du monde inférieur diffère totalement de celle du monde supérieur (1). Celle-ci est l'éther, au lieu que la matière du monde sublunaire a reçu quatre formes qui sont la terre, l'eau, l'air et le feu. Ce sont des corps inertes et inanimés. L'air et le feu tendent vers la périphérie, l'eau et la terre vers le centre (2).

D'abord il y a la terre, au-dessus d'elle est l'eau, au-dessus de l'eau plane l'air, et au-dessus de l'air le feu (3). Par son mouvement circulaire, l'éther imprime une motion aux éléments (4); le feu et l'air sont refoulés vers l'eau, tous pénètrent dans la terre, de sorte qu'il en résulte un mélange des éléments.

Puis ils commencent à s'agiter pour retourner dans leurs régions respectives ; des parcelles de terre se joignent à l'eau, à l'air et au feu, et ainsi les éléments agissent et réagissent continuellement les uns sur les autres. De ces mélanges sortent les vapeurs, puis les minéraux, puis les végétaux et enfin les animaux. Les éléments naissent les uns des autres et se perdent les uns dans les autres, car tout n'a qu'une seule matière et la matière ne peut pas exister sans forme pas plus que la forme physique ne peut exister sans matière. La naissance et la destruction des éléments et des choses sublunaires suivent en quelque sorte un mouvement circulaire analogue à celui du ciel, si bien que le mouvement de la matière informée sous les modalités successives qu'elle revêt peut

l'univers. La chose qui fait naître ce qui naît et en prolonge l'existence pendant un certain temps — savoir, le mélange des éléments produit par les facultés de la sphère céleste qui les mettent en mouvement, — est elle-même la cause qui amène dans l'univers des phénomènes nuisibles, comme les torrents, la grêle, les ouragans, etc. » *Ib.*, p. 367-369.

1. *Ib.*, p. 358 et suiv.; ch. 75, p. 441; ch. 76, p. 454; cf. Aristote, *Du Ciel*, IV, 3 et suiv.; *Physique*, IV, 5; Maïmonide, *Iesodé ha-Torah*, ch. III, §§ 10 et 11.

2. Cf. *Guide*, III, ch. 2, p. 21.

3. II, ch. 30, p. 237.

4. Le mouvement que font les éléments pour sortir de leur lieu naturel n'est jamais spontané ; *Guide*, II, ch. 19, p. 148 ; III, ch. 2, p. 21.

se comparer au mouvement du ciel qui ne change que par rapport à la position ([1]).

Les principes des êtres périssables sont au nombre de trois : la matière, la forme et la déficience particulière ([2]).

La matière est réceptive et passive essentiellement, elle n'est active qu'accidentellement, tandis que la forme est active essentiellement et passive par accident. La matière première est privée de toutes les formes et les reçoit toutes successivement ([3]). La matière est accompagnée de privation, car autrement il ne lui surviendrait pas de forme. Lorsque la forme apparaît, la déficience particulière, c'est-à-dire la privation de la forme survenue, cesse, et il se joint à la matière une autre privation, et ainsi de suite ([4]). Les corps ne sont sujets à la corruption que du fait de leur matière ; en tant qu'ils sont forme, ils sont permanents. Toutes les formes spécifiques perdurent, la corruption n'atteint la forme qu'accidentellement, en tant qu'elle est jointe à la matière. Il est de la nature de la matière d'être toujours accompagnée de privation. De là vient que la matière ne cesse de passer d'une forme à une autre, sans conserver jamais durablement une forme individuelle. Toute corruption ou imperfection n'a pour cause que la matière. C'est à elle qu'il faut imputer la mort, la maladie, les fautes, les péchés, tandis que toutes les vertus viennent de la forme ([5]).

Toute chose nouvelle qui naît après n'avoir pas existé — bien que sa matière existât et que celle-ci ne fasse que dépouiller une forme pour en revêtir une autre — possède, après être née et arrivée à son état définitif, une nature autre que celle qu'elle avait au moment où elle naissait et commençait à passer de la puissance à l'acte, et diffé-

1. *Guide*, I, ch. 72, p. 350 et suiv. ; cf. Aristote, *Météorologiques*, I-III.

2. *Guide*, I, ch. 17, p. 69 : déficience particulière, c'est-à-dire privation par rapport à une forme déterminée.

3. *Guide*, I, ch. 28, p. 96-97.

4. I, ch. 17, p. 69, cf. Aristote, *Physique*, l. I, ch. 6 et 7.

5. *Guide*, III, ch. 8, p. 44 et suiv.

rente aussi de celle qu'elle avait avant de se mouvoir pour passer à l'acte [1].

D'où vient que, toutes les choses sublunaires ayant une seule et même matière, les espèces et les individus soient divers ? Cela s'explique par la différence de mélange. Par ces mélanges divers, la matière acquiert des dispositions variées pour recevoir des formes variées, et ces formes, à leur tour, la disposent pour la réception d'autres formes, et ainsi de suite. La matière d'une seule forme spécifique possède une grande étendue de quantité et de qualité, et c'est en raison de cette étendue qu'il y a une variété d'individus de la même espèce [2].

Il y a une hiérarchie de perfection entre les êtres. L'homme est la créature la plus parfaite et la plus noble d'entre les créatures soumises à la contingence, c'est-à-dire d'entre les êtres de ce bas monde. Mais si l'on compare l'homme au monde supérieur, aux sphères et, à plus forte raison, aux intelligences pures, il est bien peu de chose. En vérité, il n'est rien par rapport à l'immuable totalité de l'univers. Il ne doit donc pas s'imaginer que l'univers n'existe que pour sa personne [3].

La Création.

Sur la question de savoir si le monde est éternel ou créé, ceux qui admettent l'existence de Dieu ont professé trois opinions différentes [4].

1° La première, la doctrine mosaïque, se formule ainsi :

Il n'existe absolument rien d'éternel à côté de Dieu.

(1) *Guide*, II, ch. 17, p. 129 et suiv.
(2) *Ib.*, ch. 19, p. 148-149 et Aristote, *Météor.*, IV, 1.
(3) *Guide*, III, ch. 12, p. 69-70; ch. 13, p. 88-90.
(4) *Guide*, II, ch. 13, p. 104 et suiv.

Dieu a évoqué l'univers dans sa totalité du néant pur et et absolu. A l'origine Dieu seul existe. Il a produit tous les êtres de par sa libre volonté. Le temps lui-même a été créé, puisqu'il accompagne le mouvement, lequel est un accident de la chose mue, et que cette chose même dont le temps accompagne le mouvement a été créée. Que si l'on dit : « Dieu fut avant de créer le monde » — où le mot « fut » semble impliquer le temps — il n'y a là qu'imagination mais non pas réalité de temps, attendu que le temps est un accident, et un accident créé au même titre que la noirceur et la blancheur. Affirmer l'existence du temps avant le monde c'est admettre l'éternité, car le temps étant un accident auquel il faut un substrat, il s'ensuivrait qu'il a existé quelque chose avant l'existence de ce monde ([1]).

2° Suivant la deuxième opinion qui est celle de Platon, il n'est pas possible qu'un être quelconque, ayant matière et forme, soit né sans que la matière ait préexisté. Créer le monde *ex nihilo* est aussi impossible que de réunir au même instant les deux contraires. La matière est coéternelle à Dieu. Mais Dieu la façonne à son gré. Pour les tenants de cette conception, le ciel a été formé par Dieu, bien qu'il ne soit pas né du néant absolu comme le croient les sectateurs du mosaïsme.

3° La troisième opinion est celle d'Aristote. Il affirme lui aussi la préexistence de la matière. Mais il soutient en plus que l'univers, tel qu'il est, tel il a été de toute éternité, et tel il sera à tout jamais. Ciel, temps, mouvement sont éternels. La matière première en elle-même n'est pas née et ne périra point, elle ne fait que revêtir de nouvelles modalités.

Maïmonide discute l'opinion d'Aristote : les objections élevées contre lui vaudront à plus forte raison contre les autres philosophes ([2]). Maïmonide expose sept démons-

1. Cf. *Ib.*, ch. 17, p. 133 ; ch. 13, p. 105 ; ch. 30, p. 231 et 234.
2. *Guide*, II, ch. 14, p. 114 et suiv.

trations par lesquelles les péripaticiens ont prétendu établir l'éternité du monde. Pourtant, en réalité, Aristote reconnaît lui-même qu'il n'a pas prouvé rigoureusement l'éternité du monde, qu'aussi bien ce sujet n'est pas susceptible d'une démonstration ([1]).

Après avoir montré que l'éternité du monde, de l'aveu même du stagirite, n'est pas démontrée, Maïmonide s'attachera à prouver que la création n'est pas impossible. Puis, étant donné que la question de savoir si le monde est éternel ou créé demeure indécise, notre auteur se ralliera à la solution mosaïque. Ayant établi que l'opinion juive est possible, il cherchera à la faire prévaloir sur l'opinion péripatéticienne pour la raison que si nous sommes conduits à quelque absurdité dans l'hypothèse de la création, nous aboutissons à une absurdité plus forte encore dans l'hypothèse de l'éternité ([2]).

Il s'agit d'abord de ruiner les preuves des partisans de l'éternité. Aristote, en argumentent contre l'hypothèse de la création, s'appuie sur la nature de l'être arrivé à son état définitif, parfait, en acte. Mais c'est-là commettre un sophisme, attendu qu'une chose achevée possède une nature totalement différente de celle qu'elle avait au moment où elle naissait et commençait à passer de la puissance à l'acte. De la nature que présente un être à l'état de complet développement on ne saurait aucunement conclure à la nature de cet être au moment où il se mouvait pour éclore à la vie. On ne saurait donc tirer de l'état actuel du monde une preuve contre l'hypothèse de la création *ex nihilo* ([3]).

La matière première, suivant Aristote, est éternelle. Avec lui nous admettons qu'elle n'est pas née de quelque chose, comme naît tout ce qui sort d'elle, à la façon dont, par exemple, l'homme se forme du sperme. Mais cela ne

1. *Ib.*, ch. 15.
2. *Ib.*, ch. 16.
3. *Ib.*, ch. 17, p. 129-133.

nous empêche pas d'affirmer que Dieu l'a produite du néant et que, quand il le voudra, il la réduira au néant pur et absolu. Nous accordons de même que le mouvement universel est de nature telle qu'il n'a pas pu naître d'un mouvement antérieur qui l'ait fait passer de la puissance à l'acte, comme cela a lieu dans les mouvements partiels contingents. Mais nous n'en inférons point que le mouvement universel est éternel, car, s'il est vrai qu'il n'a pu avoir pour cause un mouvement antérieur, il a pu pourtant avoir été créé par Dieu. Nous en dirons autant de la possibilité qui doit précéder tout ce qui naît, et nous tiendrons le même raisonnement sur ce qu'il dit que dans le ciel il n'y a pas de contrariété par suite de laquelle il doive périr. Ce qu'Aristote établit sur ces différents points ne prouve rien contre la possibilité de la création. Car, encore un coup, on n'a pas le droit de conclure de l'état achevé d'une chose à son état initial ([1]).

Que si un partisan d'Aristote nous objectait : « Puisqu'on ne peut tirer aucune preuve de cet univers achevé, comment donc savez-vous qu'il a été créé et qu'il y avait un être d'une nature différente qui l'a créé ? » Nous répondrions : Cela ne nous touche point par rapport à notre objet présent. En effet, nous ne voulons pas, pour le moment, établir que le monde a été créé, nous prétendons uniquement montrer qu'il est possible qu'il ait été créé. C'est ce que nous avons essayé de faire. Pour nous réfuter, il faudrait démontrer l'impossibilité de la création, non pas par la nature de l'univers, mais par ce que l'intelligence juge être nécessaire par rapport à Dieu ([2]).

Précisément on a cherché à démontrer l'éternité du monde en prenant Dieu pour point de départ ([3]).

Supposé la création, a-t-on dit, Dieu aurait passé de la puissance à l'acte, puisqu'il aurait agi à un certain mo-

1. *Ib.* p. 133-136.
2. *Ib.*, p. 137.
3. *Ib.*, ch. 18.

ment et non à tel autre. — A quoi nous répondrons : Ce raisonnement ne s'applique qu'à un corps composé d'une matière à l'état de possibilité et d'une forme. Sans nul doute, si un tel corps agit par sa forme après n'avoir pas agi, il y a eu passage de la puissance à l'acte, et, par conséquent, il a fallu un efficient. Mais l'immatériel n'a dans son essence aucune possibilité, il est perpétuellement en acte. On ne peut donc pas lui appliquer le raisonnement en question, et pour lui il n'est pas impossible que tantôt il agisse et tantôt il n'agisse pas. Pour l'être pur, ce n'est là ni un changement ni un passage de la puissance à l'acte. A preuve l'intellect agent qui, suivant les aristotéticiens, est pur, et qui, cependant, tantôt agit et tantôt n'agit pas, comme l'a exposé Al-Farabi (1).

Peut-être d'aucuns nous reprocheront-ils un sophisme : Si, dira-t-on, l'intellect agent nécessairement agit à tel moment et n'agit pas à tel autre, cela ne tient pas à la nature de son essence, mais à la disposition des matières. L'action de l'intellect s'exerce perpétuellement sur ce qui est disposé, et s'il y a quelque empêchement à l'action, cela est dû à la disposition de la matière, et non pas à l'intellect lui-même. — Nous répliquerons : Notre intention n'est pas de dire pourquoi Dieu a agi à tel moment plutôt qu'à tel autre, et, en citant l'exemple de l'intellect agent, nous n'avons pas voulu dire que l'opération de Dieu puisse, comme celle de l'intellect agent, éprouver aucun empêchement (2). Notre seul objet a été de montrer que, bien que l'intellect agent agisse à tel moment et qu'à tel autre il n'agisse point, quelle que soit la cause de cette non-activité, on ne dit pas pour cela de l'intellect qu'il passe de la puissance à l'acte, ni qu'il y a dans son essence une possibilité, ni enfin qu'il a besoin d'un efficient qui le fasse passer de la puissance à l'acte. Donc Dieu a pu ne créer le

(1) *De intellectu et intellecto*, in fine.

(2) Dieu est toujours intellect en acte, sa perception n'éprouve aucun empêchement ni de lui-même ni d'ailleurs. *Guide*, ch. 68, p. [illegible]

monde qu'à une certaine époque, sans que pour autant on soit fondé à soutenir qu'en créant le monde il aurait passé de la puissance à l'acte, ce qui supposerait un efficient antérieur à Dieu.

On conclut encore à l'éternité du monde de ce que pour Dieu il n'y a ni besoin ni obstacle qui l'engagent à modifier son vouloir, que, partant, il n'y a pas de raison pour qu'il agisse aujourd'hui plutôt qu'hier. — Nous répondrons : Lorsqu'une action n'a absolument pas d'autre but que d'obéir au vouloir même de la volonté, cette volonté n'a pas besoin de sollicitation extérieure. Et, dans ce cas, il n'est pas nécessaire non plus que celui qui a la volonté, tout en n'éprouvant aucun empêchement, agisse toujours. Car il n'a pas de but extérieur qui le fasse agir, de manière qu'il soit forcé d'agir dès l'instant qu'il n'y aurait pas d'entrave, puisque l'action, dans l'espèce, obéit à la seule volonté.

Mais, objectera-t-on, n'y a-t-il pas changement en cela même que tantôt on veut et tantôt on ne veut point ? — Non pas, car il entre dans la définition de la volonté de vouloir et de ne pas vouloir. Dans un être matériel, la volonté, étant déterminée par un fait extérieur, il y a changement ; mais la volonté de l'être pur, qui n'est aucunement déterminée par autre chose, n'est point sujette au changement, et s'il veut maintenant ceci et que demain il veuille cela, il n'y a pas là changement dans son essence pas plus qu'il n'est sollicité par quelque cause externe.

Le troisième argument qu'on allègue en faveur de l'éternité du monde se formule ainsi : Tout ce que la sagesse divine décide doit apparaître immédiatement ; or la sagesse de Dieu étant éternelle comme son essence, ce qui en résulte est également éternel. — De même que nous ignorons pourquoi sa sagesse a exigé que les sphères fussent au nombre de neuf, par exemple, de même nous ignorons pourquoi sa sagesse a fait que l'univers existât après n'avoir pas existé. Nous ignorons totalement la loi de cette sagesse.

Nous avons donc montré, conclut Maïmonide, que notre hypothèse est admissible, qu'à tout le moins elle n'est pas impossible. A présent, il s'agit d'établir que notre opinion est préférable au point de vue spéculatif et que l'autre opinion conduit à des conséquences absurdes ([1]).

Suivant Maïmonide, les choses sont par suite d'un dessein, et non par nécessité. L'univers prouve un Créateur agissant avec intention. Non pas qu'il faille croire avec les Motécallìm que Dieu détermine à chaque instant chaque phénomène, sans être enchaîné par une loi quelconque ([2]). La détermination ([3]) doit se fonder sur la nature de l'être.

Nous poserons d'abord à Aristote la question suivante : Les choses sublunaires ayant une seule et même matière, commune à toutes, d'où vient donc la diversité des espèces et la diversité des individus ? — Il nous répondra que la diversité des objets s'explique par la diversité des mélanges.

Nous adresserons à Aristote cette autre question : S'il est vrai que le mélange des éléments est la cause qui dispose les matières à recevoir les formes diverses, qu'est-ce donc alors qui a disposé cette matière première de façon qu'une partie reçût la forme de feu, une autre la forme de terre, etc. ? Puisque tout a une matière commune, qu'est-ce donc qui a rendu la matière de la terre plus propre à la forme de terre, la matière de feu plus propre à la forme de feu ? — Aristote répondra : Cela s'explique par la différence des régions qu'occupent les éléments ([4]). Ce sont ces régions qui ont déterminé dans la matière unique des

(1) *Guide*, II, ch. 19.

(2) Cf. *Guide*, I, ch. 73, p. 388 et suiv., ch. 74, p. 420.

(3) La détermination est la particularisation dans la forme, le lieu, le temps, etc. : pourquoi un objet a-t-il plutôt telle figure que telle autre, pourquoi est-il apparu à ce moment plutôt qu'à tel autre ?

(4) Les quatre éléments ont leurs régions propres, ce sont des sphères qui s'enveloppent. La terre est entourée par l'eau, celle-ci par l'air, et l'air par le feu, voir plus haut. Cf. *Physique* d'Aristote, IV, ch. 5; *Du Ciel*, IV, 5.

dispositions diverses. La partie la plus voisine de la périphérie a reçu de celle-ci une impression de subtilité et de mouvement rapide et se rapproche de sa nature, de sorte qu'elle a reçu la forme de feu. Mais à mesure que la nature se rapproche du centre, elle devient plus épaisse et plus opaque.

On peut encore poser à Aristote la question suivante : Puisque toutes les sphères ont une matière commune et qu'elles diffèrent les unes des autres quant à la forme, qui donc a particularisé les substrats et les a disposés pour recevoir des formes diverses ? Qui donc, si ce n'est Dieu ?

Aristote s'est efforcé d'étendre aux sphères la nécessité qui régit le monde sublunaire : pas plus pour le monde supérieur que pour le monde inférieur il n'admet l'intention d'un être qui poursuit le but qu'il veut et qui détermine les choses à son gré. Il s'ingénie à expliquer : 1° pourquoi le mouvement de la sphère part de l'orient et non de l'occident ; 2° pourquoi telle sphère a le mouvement rapide et telle autre le mouvement lent ; 3° pourquoi chacune des 7 planètes a plusieurs sphères, tandis que le grand nombre des étoiles fixes est dans une seule sphère. Il s'applique à expliquer toutes ces particularités dans le sens d'un ordre physique nécessaire. Mais il a échoué dans sa tentative. Car si ce qu'il dit des phénomènes sublunaires est systématique et conforme à la réalité, s'il peut affirmer que dans ce monde tout a lieu par une nécessité résultant du mouvement et des énergies de la sphère céleste, il n'a pu fournir aucune raison évidente pour ce qu'il dit de la sphère céleste, il n'a pas démontré que les sphères fussent soumises à la nécessité. Au reste, Aristote reconnaît lui-même que sa démonstration est loin d'être décisive ; en supposant à chaque sphère une intelligence pure, il use d'un expédient pour expliquer les mouvements particuliers.

Pour nous, au contraire, continue Maïmonide, qui professons la nouveauté du monde, l'explication de ces par-

ticularités est facile. Nous posons, en effet, un être déterminant qui, pour chaque sphère, a déterminé comme il l'a voulu la direction et la rapidité du mouvement ; mais nous déclarons en même temps ignorer le mode de la sagesse divine qui a fait naître telle chose de telle manière. Ce qui rend encore plus évidente l'existence de la détermination dans la sphère céleste, si bien qu'il faille supposer un être agissant avec intention, c'est la manière d'exister des astres. En effet, la sphère étant toujours en mouvement et l'astre restant toujours fixe, il en résulte que la matière des astres n'est pas la même que celle des sphères. Mais qui donc a pu réunir ensemble ces deux matières qui diffèrent sensiblement et qui donc a préparé cette union ? Autant de choses impossibles si l'on tient pour la nécessité, autant de choses simples si l'on admet un créateur qui agit avec intention.

A moins qu'on ne demande encore : Quelle est la cause de ce dessein ? — Tout ce qu'on sait, en somme, c'est que tout cela a lieu pour une raison qui nous échappe, mais que, néanmoins, ce n'est pas une œuvre inutile ni due au hasard. Comment donc un homme intelligent pourrait-il s'imaginer que les positions des astres, leurs mesures, leur nombre et les mouvements de leurs sphères diverses soient sans raison ou la résultante du hasard ? Il n'y a pas de doute que cet ordre ne soit l'effet d'un plan et il n'est pas de plus grande preuve du plan que la variété des mouvements des sphères et les astres fixés dans les sphères. S'il y a dans le monde sublunaire tant d'objets divers, quoique la matière en soit une, c'est qu'ils ont été particularisés sous l'effet des forces célestes et des différentes positions de la matière à l'égard de la sphère céleste, comme l'a enseigné Aristote. Mais pour ce qui est des diversités qui s'observent dans les sphères et les astres, qui a pu les particulariser, si ce n'est Dieu ? — Les intelligences pures, direz-vous ! — Mais ces intelligences ne sont pas des corps de manière à occuper une position à l'égard de la sphère. Pourquoi, dès lors, le

mouvement d'attraction de chaque sphère vers son intelligence pure, telle sphère le ferait-elle vers l'orient et telle autre vers l'occident? Croyez-vous que telle intelligence soit à l'occident et telle autre à l'orient? Pourquoi encore telle sphère serait-elle plus lente et telle autre plus rapide, sans même qu'il y eût en cela une suite régulière en rapport avec leur distance respective les unes des autres? Il resterait que c'est la nature même de telle sphère et sa substance qui l'ont déterminé à se mouvoir vers tel côté et avec tel degré de vitesse. Et c'est en effet ce que dit Aristote.

Nous voilà donc revenus à notre point de départ, et nous disons : Puisque toutes les sphères ont une seule et même matière, d'où vient la nature particulière de chacune d'elles, nature qui les distingue l'une de l'autre? Ne faut-il pas nécessairement quelque chose qui les particularise?

Cela nous conduit à examiner deux questions :

1° De l'existence de cette diversité est-on fondé, oui ou non, à conclure que tout se fait nécessairement par le dessein d'un être ayant une intention, et non par nécessité?

2° Supposé que tout soit dû au plan d'un être qui a ainsi particularisé les choses, est-on reçu à inférer de là que tout a été créé après n'avoir pas existé? ou bien, faut-il admettre que cette particularisation existe de toute éternité?

Aristote croit et démontre que les êtres n'existent pas par l'effet du hasard [1]; ils ont une cause qui fait qu'ils sont nécessairement ce qu'ils sont. Cette cause a une deuxième cause, celle-ci une troisième et, ainsi de suite, jusqu'à ce qu'on arrive à une cause première dont tout émane. Mais Aristote ne croit pas pour cela que l'existence du monde résulte nécessairement du Créateur à la façon d'une fatalité aveugle; il admet que Dieu est la

1. *Guide*, II, ch. 20.

cause consciente du monde, comme l'intellect est l'efficient de l'intelligible, qui, en tant qu'intelligible, est nécessairement pensé et compris par l'intellect. Mais il n'y a pas là l'idée d'un dessein. Cette idée comme celle de détermination ne s'appliquent qu'à ce qui n'existe pas encore et qui peut exister ou ne pas exister tel qu'on l'a projeté ou déterminé.

Parmi les philosophes modernes qui professent l'éternité du monde ([1]), certains admettent que Dieu est la cause du monde, dont il a préféré l'existence à la non-existence, qu'il l'a fait avec dessein et déterminé tel qu'il est. Mais ils jugent inadmissible que cela ait eu lieu dans un temps plutôt que dans un autre ; ils estiment qu'il en a toujours été ainsi, attendu que l'action et la volonté de Dieu ne saurait être sujettes au changement.

Ces philosophes, à la vérité, ont changé le mot de « nécessité », mais ils ont laissé subsister l'idée. Ce n'est pas là l'idée de dessein tel que nous l'envisageons : nous entendons dire que le monde n'est pas nécessairement émané de Dieu, comme l'effet sort de sa cause, dont il est tellement inséparable qu'il ne peut changer sans que la cause elle-même subisse un changement ou que, du moins, elle change à l'égard d'une de ses conditions. Le monde n'est pas une conséquence nécessaire de l'existence de Dieu, il est l'œuvre de sa libre volonté.

Examinons la question de la diversité dans le monde supérieur. Cette diversité a nécessairement une cause. Cette cause a-t-elle, par son existence même, motivé et rendu nécessaire cette diversité? Ou bien est-elle la cause efficiente et déterminative de cette diversité ?

Pour Aristote, comme on l'a montré, tout est émané du suprême principe par nécessité, tandis que pour Maïmonide c'est Dieu qui a tout créé avec dessein et par sa seule volonté.

On admet comme démontré ([2]) que : 1 d'une chose

1. *Ib.*, ch. 21. — 2. *Guide*, II, ch. 22.

simple ne peut émaner qu'une chose simple ; 2° il faut toujours nécessairement qu'il y ait une certaine relation entre la cause et l'effet ; par exemple la quantité ne saurait émaner de la qualité, ni la matière de la forme ; 3° tout agent qui opère avec dessein et volonté, et non de par sa nature, peut accomplir des opérations diverses et nombreuses ; 4° un tout composé de substances diverses juxtaposées forme plus véritablement une composition qu'un tout composé de substances diverses mêlées ensemble : les os ou les nerfs sont plus simples que l'ensemble de la main ou du pied.

Ces propositions reçues comme démontrées, nous demanderons : comment les intelligences pures ont-elles pu devenir la cause des sphères émanant d'elles ? Quel rapport y a-t-il entre la matière des sphères et l'intelligence pure, qui est absolument immatérielle ? Supposé même que chaque sphère eût pour cause une intelligence, laquelle serait composée en ce qu'elle se pense elle-même et qu'elle pense ce qui est en dehors d'elle — si bien qu'elle est en quelque sorte composée de deux choses, dont l'une produit l'autre intelligence qui est au-dessous d'elle, et dont l'autre produit la sphère — on pourrait demander :

Cette chose une et simple dont émane la sphère, comment a-t-elle pu produire la sphère, puisque celle-ci est composée de deux matières et de deux formes : d'une part la matière et la forme de la sphère, d'autre part la matière et la forme de l'astre fixé dans la sphère ? Si donc tout se passait par voie de nécessité, il faudrait supposer dans cette intelligence composée une cause également composée de deux parties dont l'une produisît le corps de la sphère et l'autre le corps de l'astre. Il ne faut pas oublier non plus que la matière des astres diffère et que tout corps est composé de matière et de forme.

De même, la diversité du mouvement des sphères n'est pas en rapport avec leur ordre successif. En outre, si la matière de toutes les sphères est une, comment se fait-il que les corps célestes ne reçoivent pas successivement la

forme les unes des autres, comme cela arrive dans le monde sublunaire où la matière première qui est une est susceptible de revêtir toutes les formes? Chacun des corps célestes ayant une existence qui lui est particulière et à laquelle ne participent point les autres, comment se fait-il pourtant qu'il y ait communauté en ce qui concerne le mouvement circulaire des sphères ou la fixité des astres?

Dans l'hypothèse de la nécessité, tous ces phénomènes demeurent inexplicables, tandis que tout devient clair dès l'instant qu'on pose un Créateur qui a agi avec intention, de par la libre volonté de sa sagesse incompréhensible.

Aussi bien, remarque Maïmonide (1), si nous évitons de professer l'éternité du monde, ce n'est pas que le texte scripturaire proclame absolument et sans contestation possible la création du monde. Les textes pourraient être interprétés allégoriquement en faveur de l'éternité. Deux raisons nous ont engagé à ne pas recourir à l'interprétation allégorique en l'espèce : 1° l'éternité du monde n'étant pas démontrée, il ne convient pas de faire violence au texte ; 2° admettre l'éternité comme une nécessité à la façon d'Aristote, ce serait saper la religion par sa base, taxer de mensonge tous les miracles, tout ce que la religion a fait espérer ou craindre.

Que si l'on s'avisait d'admettre l'éternité au sens platonicien (2), on ne commettrait pas d'hérésie et l'on ne serait pas acculé à nier les miracles. On pourrait expliquer les textes dans le sens de cette doctrine et même trouver des passages qui l'appuient. Mais comme cette opinion n'est pas démontrée, il n'y a pas lieu de s'y rallier. Nous préférons prendre les textes dans leur sens littéral, et nous disons que la religion nous a fait connaître une réalité que nous sommes incapables de concevoir, et le miracle atteste la vérité de notre doctrine.

1. *Guide*, II, ch. 25.
2. Cf. *id.*, ch. 13, p. 107 et suiv.

Dès qu'on admet la création, en effet, tous les miracles deviennent possibles. A toutes les questions que les faits merveilleux soulèvent on répondra : « C'est ainsi que Dieu l'a voulu », ou bien « C'est ainsi que l'a exigé sa sagesse ». De même qu'il a fait naître le monde sous telle forme quand il l'a voulu, sans que nous puissions sonder sa volonté sur ce point ni savoir pourquoi il a choisi telles formes et telle époque particulières, de même nous ne saurions comprendre sa volonté ni sa sagesse, quand il a déterminé les circonstances des miracles. Si la nouveauté du monde était démontrée, ne fût-ce qu'au sens platonicien, les objections des philosophes tomberaient ; au contraire, une fois l'éternité de l'univers établie à la façon dont le veut Aristote, ce serait la ruine de la religion [1].

Si la croyance à la création est un article de foi fondamental, il n'en est pas de même de la périssabilité du monde [2]. Croire à la perpétuité de l'univers n'a rien de contraire à la foi. Le monde n'est pas né comme naissent les choses physiques, soumises à une loi naturelle. Ce qui est né selon le cours naturel des phénomènes doit nécessairement périr selon le cours de la nature : les choses nées dépouillent leurs formes et se dissolvent en leurs éléments originels pour revêtir de nouvelles modalités. Mais, dans notre doctrine, qui attribue l'existence des choses et leur dissolution à la volonté de Dieu, et non à la nécessité, rien ne nous force d'admettre que Dieu, après avoir produit une chose, doive nécessairement la détruire. Il est possible qu'il lui confère la permanence. Ainsi en est-il, par exemple, des âmes des hommes supérieurs qui, bien que créées, sont immortelles. En somme, la spéculation nous amène à cette conclusion : que le monde n'est pas nécessairementt soumis à la destruction.

Mais nous allons plus loin ; nous nous appuyons d'un

1. *Guide*, II, ch. 23, p. 182 ; ch. 25, p. 199 ; ch. 29, p. 226 ; ch. 30, p. 234.
2. *Guide*, II, ch. 27.

grand nombre de passages pour soutenir la perpétuité du monde, et nous prétendons que tout ce qui pris littéralement semble en indiquer la périssabilité est évidemment une allégorie [1].

Nous sommes donc d'accord avec Aristote pour la moitié de son opinion. Nous croyons que cet univers existera perpétuellement avec la nature dont Dieu l'a doué et que rien n'en sera changé si ce n'est dans quelque détail et par miracle, quoique Dieu ait le pouvoir de le changer totalement ou de le réduire à néant. Cependant le monde a eu un commencement, et, à l'origine, rien n'était en dehors de Dieu. Sa sagesse a exigé qu'il produisît la création au moment où il l'a produite, que ce qu'il avait produit ne fût pas réduit à néant, que l'économie du monde ne fût changée en rien si ce n'est dans quelques particularités. Quelques-unes des modifications introduites par le Créateur nous sont connues, il en est d'autres qui nous demeurent cachées et qui appartiennent à l'avenir [2].

1. *Ib.*, ch. 27, p. 200, ch. 29.
2. *Guide*, II, ch. 29, p. 226.

Rapports de Dieu avec le Monde

Rapports de Dieu avec le Monde

Omniscience.

Devant le spectacle des souffrances et des injustices, certains ont posé le dilemme suivant : De deux choses l'une, ou Dieu ne connaît rien des conditions individuelles ou bien il les connaît (1). S'il les connaît, il faut nécessairement admettre l'un de ces trois cas : ou bien qu'il y établit l'ordre le meilleur, ou bien qu'il est incapable de les régler, ou bien que, tout en les connaissant et en pouvant y introduire l'ordre, il ne s'en soucie point par indifférence ou mépris. Après avoir énuméré ces différents cas, ils ont jugé que sur les trois hypothèses, admissibles à l'égard de celui qui a la connaissance d'une chose, deux sont impossibles à l'égard de Dieu : qu'il est impuissant, ou que, tout puissant qu'il soit, il ne se préoccupe pas du monde. Il ne reste donc que deux cas : ou bien Dieu ne connaît absolument rien des conditions humaines, ou bien il les connaît et il les règle au mieux. Mais puisque nous les trouvons sans ordre et sans suite rigoureuse, nous en devons conclure qu'il ne les connaît en aucune façon.

Ainsi, pour ne pas attribuer à Dieu l'indifférence à l'égard des choses humaines, ils ont déclaré qu'il ignore

(1) *Guide*, III, ch. 16.

tout ce qui se passe dans ce monde. Ils prétendent qu'il est impossible de reconnaître à Dieu la connaissance des phénomènes individuels. Ceux-ci sont perçus seulement par les sens et non par l'intelligence ; or Dieu ne perçoit pas au moyen d'un sens. Ensuite, les choses partielles sont infinies ; or la science consiste à embrasser, mais ce qui est infini ne saurait être embrassé. Enfin la connaissance des phénomènes qui naissent et se transforment ferait subir à Dieu une sorte de changement, car ce serait un renouvellement successif de connaissances.

Voyons ce qu'il faut penser de ces difficultés. C'est une notion première que Dieu doit réunir en soi toutes les perfections et que toute imperfection doit être écartée de lui [1]. Or l'ignorance de quoi que ce soit est une imperfection, donc Dieu ne peut rien ignorer.

Tout le monde est d'accord qu'il ne peut survenir à Dieu aucune science nouvelle, de manière qu'il sache maintenant ce qu'il n'a pas su auparavant [2]. Il ne peut pas non plus, puisque sa science se confond avec son essence, posséder des sciences multiples et nombreuses. C'est par une science unique qu'il connaît les choses multiples et nombreuses. Les phénomènes nouvellement apparus, il les connaissait avant qu'ils survinssent, il les savait de toute éternité. Par conséquent, il ne lui est advenu aucune science nouvelle.

Mais, objectera-t-on, il en résulterait que la science divine : 1° a pour objet le non-être, puisqu'elle connaît ce qui n'est pas encore ; 2° qu'elle embrasse l'infini, puisque les individus à venir sont infinis. — C'est là effectivement notre opinion. Il n'est pas impossible que la science de Dieu ait pour objet les choses qui ne sont pas encore, mais dont il sait d'avance la future existence et qu'il est capable de susciter. Ce que la science divine ne peut avoir pour objet, c'est le non-être absolu qui jamais n'a d'existence.

1. *Guide*, III, ch. 19, p. 141. — 2. *Ib.*, ch. 20.

Ce qui paraît plus difficile, c'est que la science divine embrasse l'infini. Pour éviter cette difficulté, on a soutenu que la science divine ne porte directement que sur le permanent, c'est-à-dire sur les individus du monde supérieur et sur les espèces du monde sublunaire. Mais d'autres ont objecté que cette opinion n'exclut point la multiplicité de la science divine, et ils ont abouti à cette conclusion que Dieu ne connaît que sa propre essence.

Pour ma part, dit Maïmonide, je pense que la cause de tous ces embarras réside dans le fait d'avoir établi un rapport entre notre science et celle de Dieu. Dire, comme les philosophes, que nos intelligences sont incapables de comprendre l'essence divine, c'est déclarer par là même qu'elles sont incapables de concevoir comment il a connaissance des choses. Cette connaissance n'est pas la même que la nôtre, pour que nous la puissions juger par analogie. Il n'y a là qu'homonymie, communauté de noms, mais nul rapport véritable.

En ce qui regarde la question du possible, le fait pour Dieu de savoir qu'un être possible quelconque arrivera à l'existence ne fait aucunement sortir cet être possible de la nature du possible. La connaissance anticipée des futurs contingents n'exige pas que l'un d'entre eux se réalise nécessairement. Toute la législation sacrée implique le principe que la prescience divine ne fait pas sortir le possible de sa nature.

La science de Dieu diffère de la nôtre : 1° en ce que cette science qui est une embrasse une multitude d'objets d'espèces différentes ; 2° en ce qu'elle porte sur ce qui n'est pas encore ; 3° en ce qu'elle s'attache à ce qui est infini ; 4° en ce qu'elle ne subit pas de changement par la perception des choses nouvellement survenues ; 5° en ce que la prescience divine ne fige pas pour ainsi dire l'un des deux cas possibles, bien que Dieu sache d'avance d'une manière précise lequel des deux se réalisera.

En résumé, de même que sans saisir la véritable essence de Dieu, nous savons pourtant que son être est le plus

parfait, qu'il n'est affecté d'aucune imperfection, ni passion, ni modification, de même, sans comprendre ce que sa science est en réalité, puisqu'elle est son essence, nous savons pourtant qu'il ne peut lui survenir aucune science nouvelle, que sa science ne peut avoir ni multiplicité ni borne, que rien de ce qui est ne peut lui être inconnu, et que la connaissance qu'il a de ces choses laisse intacte leur nature, le possible conservant sa nature de possibilité. Que si l'on trouve du contradictoire dans ces propositions, c'est que nous en jugeons par notre science humaine qui n'a rien de commun avec la divine, si ce n'est le nom. Il en est de même pour les mots d' « intention » et de « providence ». Tous ces mots n'ont pas le même sens par rapport à Dieu. Ce sont là des vérités qu'il convient de ne jamais oublier, sous peine de tomber dans d'inextricables difficultés et dans les plus graves erreurs [1].

Il faut considérer qu'il y a une grande différence entre la connaissance que l'artiste possède de l'œuvre qu'il a élaborée et la connaissance qu'un autre possède de cette même œuvre [2]. L'artiste n'a fait que réaliser une œuvre qui existait dans son idée et dont il avait d'avance une connaissance exacte. Mais pour tout autre qui contemple cette œuvre la science suit l'exécution. Il en est ainsi de notre science humaine et de la science de Dieu par rapport à l'univers. Ce que nous savons, nous le tenons de la contemplation des êtres ; aussi notre science ne s'étend-elle point sur le futur ni sur l'infini : nos connaissances se renouvellent et se multiplient à mesure que nous acquérons plus d'expérience. Pour Dieu, par contre, ce n'est pas des choses que lui vient la connaissance qu'il en a ; les choses dépendent de sa science qui les a précédées et établies telles qu'elles sont. Pour Dieu donc il n'y a pas de science multiple ni neuve. En connaissant toute la réa-

1. Cf. *Guide*, III, ch. 23, p. 185-186.
2. *Ib.*, ch. 21.

lité de son inaltérable essence, il connaît par là même tout ce qui doit nécessairement résulter de ses actions. Essayer de comprendre cela, c'est vouloir être Dieu.

Ainsi donc il faut croire que rien absolument n'est inconnu à Dieu ; mais il nous est entièrement impossible de savoir de quelle manière il perçoit les choses. Pour le pouvoir, il nous faudrait posséder nous-mêmes l'intelligence divine, et partant l'essence divine, puisque en Dieu la science et l'essence se confondent ; en un mot, il nous faudrait être Dieu.

Providence.

On peut distinguer cinq opinions sur la Providence [1] :

1° L'opinion épicurienne pour qui tout est dû au hasard. Aristote a démontré que cette opinion est inadmissible, qu'il y a un être ordonnateur des choses [2].

2° L'opinion aristotélicienne d'après laquelle la providence s'étend aux sphères, mais non au monde sublunaire, où, en dehors des éléments et des espèces qui sont soumis à l'influence directe des sphères, il y a place pour le hasard.

3° Une troisième opinion, celle des Ascharites [3], veut qu'il n'y ait absolument rien qui arrive fortuitement, qu'au contraire tout est l'effet d'une volonté et d'une intention. Si une feuille tombe, c'est par un jugement et un décret spécial de la divinité. Dans cette opinion, il n'y a rien de possible, tout est nécessaire ou impossible,

1. *Guide*, III, ch. 17 ; cf. ch. 23, p. 180.

2. *Physique*, II, ch. 5 et 6 ; *Métaph.*, XI, ch. 8 ; cf. *Guide*, II, ch. 20.

3. Cf. *Guide*, III, ch. 25, p. 198. Les Ascharites sont les disciples d'Al Aschari de Bassora (880-940). Ils admettent des attributs de Dieu distincts de son essence et nient le libre arbitre de l'homme ; cf. Munk, *Guide*, I, 338, n. 1.

l'homme n'est pas libre, et dès lors les lois religieuses n'ont aucune utilité ; enfin, les actions de Dieu ne sauraient avoir de but final.

4° Les Motazales ([1]) admettent que Dieu sait tout, que sa providence s'étend sur tous les êtres et en même temps que l'homme est libre. Dieu ne saurait être injuste : toutes les créatures, jusqu'aux plus vils insectes, ont droit à une compensation dans une autre vie.

5° L'opinion juive tient à la fois que l'homme est absolument libre et que Dieu est absolument juste. Les malheurs qui fondent sur les hommes ou les bienfaits qui leur échoient sont proportionnés à leurs mérites et sont l'effet d'un jugement équitable.

En résumé, les conditions où se meuvent les individus sont pour Aristote l'effet du pur hasard, pour les Ascharites l'effet de la seule volonté divine, pour les Motazales l'effet de la sagesse divine, pour les juifs l'effet de ce que l'individu a mérité selon ses œuvres. C'est pourquoi il se pourrait, selon les Ascharites, que Dieu fît souffrir l'homme vertueux dans ce bas monde et le condamnât au feu éternel, car, dirait-on, Dieu l'a voulu ainsi. Mais les Motazales pensent que ce serait là une injustice et que la créature qui a souffert, fût-ce une fourmi, aura une compensation ; car c'est la sagesse divine qui a fait qu'elle souffrît, afin qu'elle eût une compensation. Quant aux juifs, ils pensent que tout ce qui advient à l'homme est la conséquence de ce qu'il a mérité, que Dieu ne châtie qu'autant qu'on est coupable ([2]),

1. La secte des Motazales (= séparés, dissidents) eut pour fondateur Wâcil ibn 'Atâ (700-749). Les Motazales admettent : 1° que l'homme est doué de liberté, qu'il fait le bien et le mal de son propre mouvement, que donc il a des mérites ou des démérites ; 2° que Dieu est absolument un, que, par conséquent, il n'a pas d'attributs distincts de son essence. La doctrine des Motazales rencontra une grande faveur parmi les penseurs juifs ; cf. Munk, *ib.*, p. 337, n. 1.

2. Cf *Guide*, III, ch. 17, p. 136 : « C'est tantôt une exagération qui aboutit à nier l'intelligible et à contester le sensible (les Ascharites et les Motazales soutiennent, contre le témoignage évident de la raison et des sens,

Après avoir exposé les diverses opinions sur la Providence, Maïmonide développe sa propre doctrine.

Dieu est à la fois cause efficiente, cause formelle et cause finale du monde (1). C'est par l'existence du Créateur que tout existe et que tout se perpétue. Dieu est à l'univers ce que la forme est à chaque être et qui par elle est ce qu'il est, la forme constituant son véritable être. Dieu est la forme dernière, la forme des formes (2).

Pour Dieu l'existence est si pleine qu'il ne lui suffit point d'exister à lui seul. De son existence il émane de nombreux êtres, et cela, non pas comme la chaleur émane du feu, mais par une action divine qui leur donne la durée et l'harmonie. C'est par l'épanchement qui découle de Dieu que tout se maintient (3).

Il y a dans l'univers quelque chose qui en gouverne l'ensemble et qui meut le membre dominant et principal, de manière à gouverner par lui les autres membres. Ce membre dominant c'est la sphère céleste, à qui le premier moteur communique la faculté motrice. Par son mouvement, la sphère gouverne les autres parties de l'univers et envoie leurs facultés à toutes les autres créatures (4). Supposé que le principe directeur suprême vînt à disparaître, la sphère tout entière, tant la partie dominante

que la Providence s'étend sur chaque individu, fût-ce le plus infime insecte ; tantôt c'est une trop grande réserve qui conduit à des croyances pernicieuses concernant la divinité, détruit le bon ordre dans l'existence humaine, efface toutes les qualités morales et intellectuelles de l'homme, et ici je veux parler de l'opinion de ceux qui (comme Aristote) refusent d'admettre la Providence pour les individus humains et mettent ceux-ci au niveau des individus des autres espèces aniuales ».

1. *Guide*, I, ch. 69, p. 317.

2. *Ib.*, p. 320-323.

3. *Ib.*, I, ch. 58, p. 243-244, 248, et II, ch. 12, p. 101.

4. Quatre espèces d'énergies générales descendent de la sphère céleste vers nous : la force qui produit les minéraux, celle de l'âme végétative, celle de l'âme vitale, celle de l'âme rationnelle. Ces forces ont le double pouvoir de faire naître ce qui naît et de conserver les êtres, l'espèce perpétuellement, l'individu pendant un certain temps ; cf. *Guide*, I, ch. 72 ; II, ch. 10, p. 89.

que la partie dominée, cesserait d'exister. C'est par ce principe que se perpétue l'existence de la sphère et de chacune de ses parties ; ce principe, c'est Dieu (1).

La communication se fait de Dieu aux Intelligences selon leur hiérarchie ; puis les Intelligences, de ce qu'elles ont reçu, épanchent des bienfaits et des lumières sur les corps des sphères célestes ; enfin les sphères déversent des forces et des bienfaits sur le corps périssable, en lui communiquant ce qu'elles ont reçu de plus fort des Intelligences (2).

Le gouvernement de Dieu et sa providence s'attachent à l'ensemble du monde par un lien dont la véritable nature nous échappe. Car on peut démontrer, d'une part, que Dieu est séparé du monde et qu'il en est indépendant (3), et, d'autre part, que sa providence s'étend sur chacune des parties du monde, quelque insignifiante qu'elle puisse être (4).

Il n'en est pas comme le soutiennent certains mécréants, que la Providence s'arrête à la sphère de la lune et que la terre, avec tout ce qui s'y trouve, est négligée par Dieu. Au contraire, la terre, à certains égards, est l'objet de la Providence, comme le ciel l'est à d'autres égards (5).

A mesure qu'un objet est plus nécessaire, on le trouve plus fréquemment et il est à plus vil prix (6). Ce qu'il y a de plus indispensable, c'est l'air ; aussi l'air est-il l'élément le plus répandu et le plus gratuit. Puis vient l'eau, puis les aliments. Voilà où se manifesteut la générosité et la bonté de Dieu. Rien de plus éclatant que sa justice et l'égalité qu'il établit parmi les animaux. Entre les individus qui suivent le cours de le nature, il n'y a aucune diffé-

1. *Guide*, I, ch. 72, p. 361 et 371.
2. II, ch. 11, p. 95-96.
3. I, ch. 69, p. 320; ch. 70, p. 325 ; II, ch. 4.
4. I, ch. 72, p. 373.
5. III, ch. 54, p. 465.
6. III, ch. 12, p. 78 et suiv.

rence du plus au moins, si ce n'est celle qui résulte de la disposition des matières (1). Celui qui a obtenu ce superflu n'a conquis par là aucune prérogative dans sa substance, tandis que celui qui manque des superfluités de la vie n'en est pas nécessairement amoindri : il ne faut pas avoir égard à l'exception (2). La bonté de Dieu s'exerce envers les créatures en ce que, d'une part, il leur fait trouver le nécessaire à proportion des besoins, et que, d'autre part, il établit l'égalité entre les individus d'une même espèce. Œuvres et lois divines sont d'une extrême justice. Mais nos intelligences sont trop courtes pour saisir la perfection de toutes ces œuvres et la justice de tous ces décrets. Et, de même que nous comprenons certaines merveilles de ses opérations dans les membres des animaux et le mécanisme céleste, de même nous saisissons la justice d'une partie de ces lois. Mais ce qui nous en reste caché est beaucoup plus considérable que ce qui nous en est manifesté (3).

Dans le monde sublunaire, la Providence ne s'attache, en fait d'individus, qu'à ceux de la seule espèce humaine (4). Et c'est dans cette espèce seule que les conditions des individus sont conformes au mérite. Pour ce qui concerne les animaux, et, à plus forte raison, les plantes, Maïmonide se rallie à Aristote. Il ne croit pas que telle feuille tombe ou que telle araignée ait dévoré telle mouche par suite d'un décret spécial de la divinité. Tout cela est l'effet du pur hasard, comme le pense Aristote.

La providence suit l'épanchement divin (5). L'intellect

1. Au corps qui est formé dans un certain dessein et suivant un certain plan il s'ajoute des choses accessoires (par exemple, le poil, le teint, etc.), qui résultent de la qualité matérielle de certaines parties du corps ; cf. I, ch. 72, p. 364-365.

2. Cf. III, ch. 34, p. 266-267.

3. III, ch. 49, p. 411 ; cf. ch. 32.

4. *Guide*, III, ch. 17, p. 129 et suiv.

5. « L'intellect qui s'épanche de la part de Dieu sur nous est le lien qui existe entre nous et lui. Il dépend de toi de fortifier ce lien ou de l'affaiblir jusqu'à le défaire. Ce lien ne peut se fortifier que lorsqu'on en fait

qui s'épanche sur nous est le lien entre l'homme et Dieu. Et, de même que nous le percevons au moyen de la lumière qu'il épanche sur nous, comme il est dit : « Par ta lumière nous voyons la lumière » (*Ps.*, 36, 10), de même, c'est au moyen de cette lumière qu'il nous observe et qu'il est toujours avec nous (1). L'espèce à laquelle s'attache l'épanchement est accompagnée de la Providence qui mesure toutes les actions, de manière à les récompenser ou à les punir. S'il est vrai, comme le dit Aristote, que la submersion du navire avec son équipage a été l'effet du pur hasard, ce n'était pourtant point par l'effet du hasard que les gens étaient entrés dans le navire, mais bien par l'effet de la volonté divine, conformément à ce que ces gens avaient mérité au jugement de Dieu, jugement qui nous est impénétrable.

Pour les animaux, la Providence ne veille qu'à l'espèce, et non à l'individu. Ce n'est que dans l'espèce humaine que l'individu est l'objet de la Providence. Demander pourquoi l'homme est le seul à jouir de ce privilège, cela revient à demander pourquoi Dieu a conféré l'intelligence à l'homme et non aux animaux.

D'une manière générale, la Providence dépend de l'Intelligence à laquelle elle est intiment liée. La Providence ne peut émaner que d'un être intelligent et plus particulièrement de l'Intelligence souverainement parfaite. D'où il résulte que celui-là seul qui reçoit l'influx divin participera de la Providence dans la mesure où il participe de l'Intelligence.

Comme il n'existe pas d'espèce en dehors de l'esprit, que l'espèce et les autres universaux sont des concepts de l'entendement, que tout ce qui existe en dehors de l'esprit est un être individuel ou un ensemble d'individus (2),

usage pour aimer Dieu ; il se relâche quand on se détourne de la pensée de Dieu » (*Guide*, III, ch. 51, p. 439 ; cf. II, ch. 12 et 37.

1. *Guide*, III, ch. 52, p. 452.

2. Cf. *Guide*, I, ch. 51, p. 185 ; III, ch. 18, p. 140, « l'individu seul a une existence réelle en dehors de l'entendement » : *Abrégé de la Logique*, ch. 10.

l'épanchement divin que nous trouvons uni à l'espèce humaine, c'est-à-dire l'intellect humain, est une chose qui n'a son existence que par les intelligences individuelles, par ce qui s'est épanché de l'intelligence divine sur A, sur B, sur C, etc. (1).

Il en résulte que plus un individu sera apte à recevoir l'influx divin, en raison de son organisme prédisposé, de ses études approfondies et de son effort moral (2), plus il sera protégé par la Providence, s'il est vrai que providence et intelligence sont connexes. La Providence divine ne veillera donc pas d'une manière égale sur tous les individus de l'espèce humaine, elle les protègera à proportion de leur perfection. Par conséquent, la Providence s'occupera tout particulièrement des prophètes, des hommes vertueux et des esprits supérieurs, et toujours à proportion de leur supériorité. Car c'est telle intensité de l'influx divin qui a fait parler les prophètes, qui a dirigé la conduite des hommes vertueux, qui a perfectionné les connaissances des esprits supérieurs. Quant aux ignorants et aux pécheurs, privés qu'ils sont de cet épanchement, ils se trouvent au rang des autres espèces animales. C'est un des fondements de la religion de croire que la Providence veille sur chaque individu humain en particulier, selon son mérite et sa perfection.

L'homme d'une perception parfaite, dont l'intelligence est constamment occupée de Dieu, est toujours sous la garde de la Providence. Mais celui qui, quoique d'une perception parfaite, se distrait de Dieu à certains moments, n'est sous la protection de la Providence que dans les moments seuls où sa pensée est à Dieu. Cependant la Providence ne l'abandonne pas alors comme elle abandonne celui qui ne pense jamais. Elle ne fait que s'affaiblir, parce que cet homme d'une perception parfaite ne possède point dans ses distractions l'intellect en acte et

(1) *Guide*, III, ch. 18.
(2) Cf. II, ch. 32 et 36.

qu'il n'est intelligent qu'en puissance prochaine, semblable à un écrivain habile au moment où celui-ci n'écrit point.

Ainsi donc, celui qui n'occupe jamais sa pensée de Dieu est pareil à quelqu'un qui est dans les ténèbres et qui n'a jamais vu la lumière. Celui qui perçoit Dieu et se donne à lui totalement est semblable à l'individu enveloppé de soleil. Enfin celui qui pense, mais qui en même temps a d'autres préoccupations, ressemble, au moment de ses préoccupations, à un homme plongé dans le brouillard qui ne reçoit pas les rayons du soleil en raison des brumes qui lui interceptent le jour [1].

Finalité.

Un homme intelligent ne saurait soutenir qu'aucune action de Dieu puisse être vaine. Un homme intelligent peut-il admettre que les humeurs, les membranes et les nerfs de l'œil qui sont si sagement organisés et dont l'ensemble a pour but l'opération visuelle, soient un simple effet du hasard ? Il y a là nécessairement une intention de la nature. Or la nature n'a ni intelligence ni faculté organisatrice : cette disposition artistique émane d'un principe intellectuel, elle est l'œuvre d'un être intelligent [2].

Toutes les actions de Dieu sont bonnes et utiles. C'est avec intention que Dieu a fait naître toutes les choses possibles telles que nous les voyons, sa sagesse n'a pas voulu qu'elles fussent autrement. Il n'y a rien qui n'ait sa raison d'être, peu importe que nous connaissions ou que nous ignorions cette raison. Il faut repousser l'opinion des Ascharites d'après qui Dieu ne fait aucun objet en vue d'un autre, il n'y a ni causes ni effets, tout dépend du

1. *Guide*, III, ch. 51, p. 439, 444 et suiv.
2. *Guide*, III, ch. 25 ; cf. I, ch. 19, p. 144.

seul bon vouloir de la divinité. Non. Dieu ne veut que ce qui est possible : non pas qu'il veuille tout ce qui est possible, mais seulement ce qu'exige sa sagesse. L'œuvre absolument bonne que Dieu veut faire ne peut être entravée par aucun obstacle. Bien que le monde ait été créé, la création n'a pas eu lieu par la seule volonté de Dieu. La sagesse divine, que nous sommes incapables de comprendre, a nécessité l'existence de l'univers, au moment où il arriva à l'existence, et cette même sagesse avait nécessité le néant avant que le monde ne fût. Les opérations de la nature, jusque dans leurs moindre détails, sont sagement réglées ; elles sont solidaires, cause et effet les unes des autres ; tout a sa raison d'être, tout est l'expression d'une parfaite sagesse. Et si dans le monde inférieur il n'y a rien qui ne se justifie, à plus forte raison en est-il ainsi dans le monde supérieur des sphères célestes qui sont d'essence plus noble. Donc, d'une façon générale, le but du Créateur a été de faire exister tout ce dont l'existence était possible, l'existence étant indubitablement un bien. L'être et le non-être dépendent de la sagesse divine ; mais souvent nous ignorons comment cette sagesse se manifeste dans les œuvres de Dieu. C'est sur cette croyance qu'est fondée toute la doctrine mosaïque. Elle dit au commencement : « Dieu vit tout ce qu'il avait fait et c'était très bien » (*Gen.*, I, 31), et elle dit vers la fin : « Le rocher, son œuvre est parfaite » (*Dt.*, XXXII, 4).

Comme pour toutes les actions divines, nous devons croire que les lois que Dieu a prescrites à Israël ont toutes une raison, bien que nombre de ces raisons nous échappent (1). Tout commandement et toute interdiction poursuivent une fin utile. Tantôt l'utilité saute aux yeux, comme la défense de tuer et de voler ; tantôt elle est obscure, comme lorsqu'on interdit les mélanges hétérogènes (2). Les préceptes dont l'utilité est évidente s'appel-

1. *Guide*, III, ch. 26.
2. Cf. *Dt.*, XXII, 9 ; voir *Guide*, III, ch. 37.

lent *mischpatim*, les autres sont dénommés *'houqqim*.

Cependant il ne faut pas pousser cette conception de l'utilité jusqu'à l'outrance, croire par exemple que le moindre détail a sa raison particulière. Il faut distinguer entre les dispositions générales et les dispositions de détail. Seules les premières ont une raison profonde, les autres ne sont que l'occasion d'un exercice pieux. Ainsi la prescription d'offrir des sacrifices a une grande et manifeste utilité (1) : mais que la victime soit tantôt un agneau, tantôt un bélier, et que les victimes soient d'un nombre déterminé, ce sont là des particularités dont on ne pourra jamais donner aucune raison. Quiconque s'imagine que ces détails peuvent se motiver est aussi loin de la vérité que celui qui croit que le précepte général n'a pas d'utilité réelle. Cela ressemble en quelque sorte à la nature du possible, où il faut nécessairement qu'il arrive une d'entre les choses possibles, sans qu'on ait le droit de demander pourquoi telle d'entre ces choses a eu lieu plutôt que telle autre, car on pourrait faire la même question si un autre possible s'était réalisé.

L'ensemble de la Loi poursuit un double objet : le bien-être de l'âme et celui du corps (2). Le bien-être de l'âme consiste en ce que tous les hommes aient des idées saines selon leurs facultés respectives (3). Quant au bien-être physique, il dépend de l'amélioration des conditions d'existence. Cette amélioration s'obtient en faisant disparaître les excès de la force brutale et de l'arbitraire, en développant chez chacun les vertus sociales. La loi mosaïque n'a d'autre but que de nous apporter cette double perfection. Elle règle les relations mutuelles des hommes, en faisant cesser parmi eux la violence et en les polissant par des mœurs nobles et généreuses, afin que les populations puissent se perpétuer, qu'il puisse s'établir

1. Cf. *ib.*, ch. 46.
2. *Guide*, III, ch. 27.
3. Cf. *Guide*, I, ch. 31, p. 165.

parmi elles un rapport stable, et qu'ainsi chaque individu puisse arriver à la perfection dernière.

Bref, c'est toujours notre bien que la divinité a en vue [1]. Chacun des 613 commandements doit ou produire une opinion saine, ou ruiner une opinion erronée, ou donner une règle de justice, ou faire cesser l'injustice, ou former l'homme aux bonnes mœurs, ou le préserver des mœurs dépravées.

Donc tout a sa raison d'être ; par conséquent l'univers a une fin dernière. Quel est le but final du monde ? L'esprit des penseurs s'est exercé sur cette question [2]. Mais c'est là une question vaine.

Qui dit finalité dit agent qui opère avec intention : d'un autre côté, l'idée de dessein ne saurait s'appliquer qu'à une chose qui n'existe pas encore [3]. Mais l'être nécessaire qui toujours a été ne tombe pas sous l'idée d'efficience ni de finalité [4]. Comme il n'a pas été fait, on ne saurait en chercher le but final. On ne saurait demander : « Quelle est la fin dernière de l'existence du Créateur ? » puisqu'il n'est pas créé. Dès lors, il est clair que la question du but final ne peut se poser que pour une chose née qui a été faite avec intention par un être iutelligent.

Après ce qui précède on comprendra qu'on ne saurait chercher un but final à l'ensemble de l'univers ni selon les partisans de la création, ni selon l'opinion aristotélicienne de l'éternité du monde. Une fois admise, avec Aristote, une nécessité éternelle et immuable, la question de la fin dernière du monde ne se pose plus. Selon Aristote, la fin dernière des espèces consiste dans la permanence de la naissance et de la destruction qui est indispensable pour perpétuer le devenir dans la matière inférieure, dont il ne peut sortir aucun individu perma-

1. *Guide*, III, ch. 31.
2. *Guide*, III, ch. 13.
3. Cf. II, ch. 20, p. 167.
4. Cf. II, *Introduciton*, 20e proposition.

nent, et dont cependant il doit naître, en dernier lieu, tout ce qu'il est possible qu'il en naisse, c'est-à-dire la chose la plus parfaite possible ; car le but dernier est d'arriver à la perfection. L'être le plus parfait possible qui puisse sortir de la matière inférieure, c'est l'homme qui est le dernier et le plus parfait des êtres composés. Si donc l'on disait que tous les êtres sublunaires existent à cause de lui, ce serait vrai à ce point de vue. Mais on ne saurait demander à Aristote, qui professe l'éternité du monde, quelle est la cause finale de l'existence de l'homme. En effet, la fin dernière de chaque individu né étant, suivant Aristote, le perfectionnement de la forme spécifique, tout individu chez qui les actions résultant de cette forme sont parfaites a complètement atteint sa fin. Et la fin dernière de l'espèce est de perpétuer cette forme au moyen d'une série continue de naissances et de dissolutions, de manière qu'il vienne toujours une nouvelle naissance poursuivant un plus grand perfectionnement. Il est donc évident que, dans l'hypothèse de l'éternité du monde, il n'y a pas lieu de chercher la fin dernière de l'univers.

Des penseurs qui se rangent à la doctrine créationiste estiment qu'il convient de poser la question de la finalité de l'univers [1]. Ils croient que le monde tout entier n'a pour fin que l'existence du genre humain destiné à adorer Dieu, si bien que les sphères célestes elles-mêmes n'accompliraient leur mouvement circulaire qu'en l'honneur de l'homme.

En admettant même que tout ait été créé en vue de l'homme et que la fin dernière de l'homme soit d'adorer Dieu, on pourrait encore demander : A quelle fin Dieu doit-il être adoré, puisque sa perfection ne peut s'accroître et que, lors même qu'il n'existerait absolument rien en dehors de lui, il n'en souffrirait aucunement dans sa perfection ? Que si l'on répondait qu'il ne s'agit pas de son

1. *Guide*, III, ch. 13, p. 88 et suiv.

perfectionnement à lui, mais du nôtre, il y aurait alors lieu de formuler cette question : A quelle fin devons-nous exister avec cette perfection ? Nous arrivons à cette suprême réponse : « Dieu l'a voulu ainsi (1) » ou « Sa sagesse l'a exigé ainsi ». Effectivement, c'est là la vérité.

S'il était vrai que tout n'existe qu'en faveur de l'homme, la croyance à la création nous obligeant d'admettre que cet univers aurait pu être créé autrement qu'il n'est, il en résulterait cette absurdité que tous les êtres, excepté l'homme, existeraient sans aucun but, puisque la seule fin que l'on ait eue en vue, et qui est l'homme, pourrait exister sans tous ces êtres.

La seule opinion exacte, conforme à la fois à la religion et à la spéculation, est la suivante : Il ne faut pas croire que tous les êtres existent en faveur de l'homme, ils ont été créés en vue d'eux-mêmes. On ne saurait chercher la cause finale de toutes les espèces. C'est par sa volonté que Dieu a créé toutes les parties du monde, les unes ont leur but en elles-mêmes, les autres existent en vue d'une autre chose qui a son but en soi. De même donc que Dieu a voulu que l'espèce humaine existât, il a voulu que les sphères célestes et leurs astres existassent et que les anges existassent. Dans tout être, il a eu pour but cet être lui-même, et chaque fois que l'existence d'une chose était impossible sans qu'elle fût précédée d'une autre chose, il a produit celle-ci d'abord, comme par exemple la sensibilité qui précède la raison.

Ainsi nous devons croire que la création de l'univers n'a été déterminée que par la volonté divine ; il n'y faut chercher aucune autre cause ni aucune autre fin (2). Pas plus que nous ne saurions chercher la cause finale de l'existence de Dieu, pas plus ne saurions-nous découvrir la cause finale de sa volonté, en vertu de laquelle tout ce qui est a sa nature propre. Ne nous imaginons donc

(1) Cf. I, ch. 69, p. [illegible] ; II, ch. 18, p. 141.
(2) III, ch. 13, p. [illegible] et suiv. ; et ch. 25, p. 200.

pas que les sphères célestes et les anges n'existent que pour nous. Assurément l'homme est l'être le plus noble et le plus parfait du monde inférieur ; mais si l'on compare son être à celui des sphères et, à plus forte raison, à celui des Intelligences pures, il est bien peu de chose. Si la terre tout entière n'est qu'un point imperceptible par rapport à la sphère des étoiles fixes, quelle sera la relation de l'espèce humaine à l'ensemble de la création? Et comment alors pourrait-on se figurer que la création existe à son intention et qu'elle doit lui servir d'instrument? Mais cela n'est encore qu'une comparaison entre les corps ; que sera-ce, si l'on envisage l'être des Intelligences pures [1] ?

En dernière analyse, la série de toutes les fins aboutit à la volonté et à la sagesse de Dieu. Or celles-ci constituent son essence, et non point des réalités en dehors de son essence. Par conséquent, Dieu est la fin dernière, la fin des fins [2].

Le Problème du Mal.

En face de l'affirmation de la providence et de la finalité se dresse le problème du Mal. D'où vient qu'avec un Dieu qui veut le bien des créatures et qui a ordonné le monde suivant les lois de sa sublime sagesse, d'où vient qu'il y ait du mal dans l'univers?

Les Motécallîm estiment que la privation d'une qualité est une chose réelle, existant dans le corps et ajoutée à sa substance, un accident positif et créé. Pour eux, le repos n'est pas la privation de mouvement, la mort n'est pas la privation de vie, mais le repos et la mort sont des accidents créés par Dieu [3].

1. *Guide*, III, ch. 14, p. 101.
2. I, ch. 53, p. 213 et suiv. ; ch. 69, p. 322
3. *Guide*, I, ch. 73, p. 376, 395 et suiv. ; III, ch. 10, p. 58 et 59.

Quant à nous, dit Maïmonide, voici notre opinion ([1]). Enlever ce qui est un obstacle au mouvement c'est encore mouvoir. Par exemple, celui qui retire une colonne de dessous une poutre, en sorte que celle-ci tombe de sa pesanteur naturelle, met en mouvement la poutre ([2]). De même celui qui fait cesser une certaine virtualité est l'auteur de cette privation, bien que la privation n'existe pas en soi. L'action d'un agent ne peut pas s'appliquer à une privation, « faire une privation » ne peut s'entendre que d'une opération indirecte. Ce qu'un agent fait directement est nécessairement quelque chose de positif.

Aristote a démontré que le mal n'existe pas en dehors des choses, et que tout mal, par rapport à un être quelconque, consiste dans le non-être de cette chose ou dans la privation d'une de ses conditions de bien ([3]). Donc tout mal est une privation. La mort est, par rapport à tout être vivant, la privation de la forme.

Ceci posé, Dieu ne saurait être l'auteur direct, intentionnel du mal. Toutes ses actions sont purement bonnes, attendu qu'il ne produit que l'être et qu'Etre et Bien c'est tout un. Tout mal est une privation qui ne comporte aucune action, si ce n'est qu'en tant que Dieu crée la matière avec la nature qui lui est propre, laquelle consiste à être toujours accompagnée de privation ([4]). C'est ainsi que la matière devient la cause de toute corruption et de tout mal. Cela explique, d'autre part, que tout être non affecté de matière inférieure (les corps célestes par exemple) ne périt point et n'est sujet à aucun mal. Donc qui dit activité divine dit Bien, car cette activité est essentiellement et directement génératrice d'être. Même l'être de la matière inférieure, qui pourtant de sa nature est associée

1. III, ch. 10, p. 59 et suiv.
2. Cf. Aristote, *Physique*, VIII, ch. 4.
3. Cf. *Metaph.*, IX, ch. 9.
4. Cf. *Guide*, I, ch. 17, p. 69; III, ch. 8. Le mal qui naît de la privation n'existe que dans le monde sublunaire, dans le monde supérieur rien n'est corruptible ; cf. II, ch. 30, p. 235.

à la privation, source de la mort et de tous les maux, est un bien, eu égard à la perpétuité de la naissance et à la reproduction continuelle de l'être. On lit dans *Beréschith rabba :* « Rien de mal ne descend d'en haut » ([1]).

Beaucoup soutiennent que la somme des maux l'emporte sur celle des biens ([2]). Le pessimisme est une erreur de point de vue : on juge de l'univers sur la seule mesure humaine. L'homme s'imagine que le monde entier n'existe que pour sa personne. Ses désirs sont-ils contrariés, il prononce que l'être tout entier est le mal. Mais si l'homme considérait et concevait l'univers dans sa totalité, et s'il savait la petite place qu'il y occupe, la vérité lui deviendrait manifeste. Et cette vérité est que l'individu n'est qu'un atome sans valeur dans l'immense tout.

En réalité, l'existence est un grand bien pour l'homme et un bienfait de la part de Dieu, à considérer les propriétés et les perfections dont nous jouissons. La plupart des maux qui frappent les créatures viennent d'elles-mêmes. Ce sont nos propres vices qui nous infligent nos souffrances.

On peut grouper les différents maux qui atteignent l'homme en trois classes :

1° Il y a les maux qui sont la conséquence nécessaire de notre nature d'être matériel. La sagesse divine a voulu que la naissance n'eût lieu que conséquemment à la corruption ([3]). Sans la dissolution individuelle il n'y aurait pas de naissance spécifique permanente. Il est clair par là que tout en Dieu est pure bonté et bienveillance et que de Dieu il n'émane que le bien. Celui qui, tout en étant de chair et d'os, veut en même temps se soustraire aux accidents de la matière, ne va à rien moins qu'à vouloir réunir les deux contraires, attendu qu'il veut à la fois être sujet aux impressions et ne pas l'être. Tout ce qui peut se

1. Sect. 51.
2. *Guide*, III, ch. 12.
3. Cf. I, ch. 17 ; III, ch. 8 et 10.

former d'une matière quelconque se forme de la manière la plus parfaite possible que comporte cette matière spécifique, et l'imperfection dont sont entachés les individus de l'espèce est en raison de l'imperfection de la matière particulière de l'individu. Et pourtant les causes de mort accidentelle sont relativement peu fréquentes. Des milliers d'hommes naissent parfaitement valides, un homme né infirme est une exception très rare, et il ne forme pas la centième ni même la millième partie de ceux qui naissent bien constitués.

2° Les maux de la deuxième classe sont ceux que les hommes s'infligent mutuellement. Ces maux sont plus nombreux que ceux de la première catégorie. Cependant dans aucune ville ces maux ne sont généraux parmi les individus. Ce n'est que dans les grandes guerres que les maux de cette espèce enveloppent une foule de gens ; et ce fléau même n'est pas fréquent par rapport à la terre dans sa totalité.

3° Les maux de la troisième classe sont ceux qui nous arrivent par notre propre faute. Ce sont de beaucoup les plus nombreux. Ils sont amenés par les excès de toute nature, les ambitions et les désirs insatiables. Quand, à la suite de ses intempérances et de ses désordres, l'homme est frappé de malheurs, il se plaint du décret divin et de la destinée.

Voilà où en est arrivée l'erreur des hommes ! Ils accusent d'impuissance le Créateur pour avoir créé l'univers avec cette nature qui, ils se l'imaginent, produit nécessairement ces maux, parce qu'elle n'aide pas les pervers à contenter leurs passions et à atteindre le terme de désirs illimités. Cependant ceux qui considèrent la nature de l'être et les préceptes de la Doctrine, ceux qui en connaissent le but, se rendent compte de la bonté et de la justice qui président à l'économie du monde.

Mais encore, n'assistons-nous pas souvent à une sorte de renversement des conditions humaines ? Tandis que des gens vertueux sont accablés de revers et de souffran-

ces, il y a des méchants qui mènent une vie paisible et heureuse (1) ! D'aucuns croient que Dieu souvent envoie des calamités à un homme, sans que celui-ci ait commis aucun péché ; et si Dieu agit ainsi, c'est en vue de lui accorder une récompense d'autant plus grande. On a appelé cette sorte de souffrances les « souffrances d'amour » (2). C'est là une conception qui n'est mentionnée expressément dans aucun texte de l'Ecriture. Suivant certains docteurs, « il n'y a pas de mort sans péché, pas de châtiment sans crime » (3). C'est cette opinion que doit admettre tout homme religieux et intelligent. Il faut se garder d'attribuer à Dieu l'injustice, il récompense l'homme pieux pour tous ses actes de piété et de droiture, comme, d'autre part, il punit toute mauvaise action (4).

Quant aux épreuves que le Pentateuque mentionne dans six passages (5), elles ont pour objet, en apparence, d'expérimenter le degré de piété de tel homme ou de telle collectivité. Pourtant, il est difficile d'interpréter les passages dans ce sens ; ce serait supposer que Dieu a besoin d'une enquête pour connaître la vérité et que sa science peut subir un changement. En réalité, chaque fois qu'il est question d'une épreuve dans le Pentateuque, celle-ci n'a d'autre but que d'apprendre aux hommes ce qu'ils doivent faire ou croire.

Enfin, il convient de rappeler ce que nous disions des rapports de la Providence avec l'homme (6). La Providence, exposions-nous, veille sur tout être doué d'intelligence à proportion de son intelligence Quand donc des prophètes ou des hommes de bien ont été frappés, ce n'est que lorsqu'ils oubliaient Dieu, et la grandeur du malheur

1. *Guide*, III, ch. 16, p. 109 ; ch. 19, p. 141 ; ch. 24.

2. *Beraboth*, 5 ; cf. *Guide*, III, ch. 17, p. 128.

3. *Schabbath*, 55a. Cf. *Sôta*, I, § 5 : « On applique à l'homme la mesure qu'il a employée lui-même ».

4. Cf. *Guide*, III, ch. 17, p. 126-128.

5. *Gen.*, 22, 1 ; *Ex.*, 16, 4 ; 20, 17 ; *Dt.*, 8, 2 et 16 ; 13, 4. Voir *Guide*, III, ch. 24, p. 189 et suiv.

6. *Guide*, III, ch. 51, p. 444 et s.

était en raison de la durée de cet oubli ou de l'indignité des préoccupations. Lorsque la pensée de l'homme est parfaitement pure, lorsqu'il perçoit Dieu et qu'il jouit de cette perception, il n'est pas possible qu'aucune espèce de mal vienne atteindre cet homme : car il est avec Dieu et Dieu est avec lui. Mais quand il se détourne de Dieu, Dieu se dérobe à lui, et il demeure alors exposé à tous les maux qui peuvent par accident s'abattre sur lui. Ce qui, en effet, sollicite la Providence et sauvegarde du hasard, c'est l'épanchement de l'intellect divin, qui s'est dérobé pendant un certain temps à tel et tel homme vertueux, ou qui n'a jamais visité tel autre, vicieux et méchant ; et c'est ce qui explique qu'ils aient été l'un et l'autre atteints des coups du hasard.

Le Miracle.

Dès qu'on admet que les choses sont par l'effet d'un plan, et non par une éternelle nécessité, on est fondé à croire que l'auteur du plan peut concevoir un autre dessein et modifier les choses. Toutefois, ce ne pourrait être un dessein quelconque, car il y a une nature de l'impossible qui est constante et qui ne saurait être renversée. C'est pourquoi on ne saurait attribuer à Dieu lui-même le pouvoir de le changer. Ainsi la réunion des contraires au même instant et dans le même sujet, la transformation de la substance en accident et de l'accident en substance, ou l'existence d'une substance corporelle sans accident, tout cela est de la catégorie de l'impossible. De même, il est impossible que Dieu appelle à l'existence son semblable ou qu'il se rende lui-même non existant, ou qu'il se corporifie, ou qu'il se change (1).

(1) *Guide*, II, ch. 19, p. 146 ; ch. 13, p. 108 ; III, ch. 15, p. 104 et suiv.

Nier les miracles, c'est nier la religion. Voilà pourquoi nous ne saurions admettre l'éternité du monde à la façon d'Aristote, c'est-à-dire comme une nécessité, de sorte qu'aucune loi de la nature ne puisse être modifiée et que rien ne puisse sortir de son cours habituel (1).

Sitôt qu'on admet la création, tous les miracles deviennent admissibles. La révélation devient possible et toutes les questions qu'elle soulève tombent d'elles-mêmes. Si donc on demandait : Pourquoi Dieu s'est-il révélé à tel homme plutôt qu'à tel autre ? pourquoi Dieu a-t-il donné cette Loi à un groupe particulier, sans en donner une à d'autres ? pourquoi l'a-t-il donnée à telle époque ? pourquoi a-t-il ordonné telles actions et défendu telles autres ? pourquoi a-t-il signalé le prophète par tels miracles ? — On répondrait à toutes ces questions : « C'est ainsi qu'il l'a voulu » ou bien « C'est ainsi que l'a exigé sa sagesse ». De même qu'il a suscité le monde sous telle forme au moment où il l'a voulu, sans que nous puissions pénétrer sa volonté sur ce point, ni sa sagesse qui lui a fait particulièrement choisir telles formes et telle époque, de même ne saurions-nous comprendre sa volonté ni sa sagesse quand il a déterminé tout ce qui fait l'objet des questions précédentes. Mais si l'on soutenait que le monde est tel qu'il est par nécessité, il faudrait faire toutes ces questions, et on ne pourrait en sortir que par de méchantes réponses qui seraient la négation de tous les textes scripturaires dont un homme intelligent ne saurait mettre en doute l'acception littérale.

Dès l'époque de la création, Dieu a disposé la nature de telle sorte que, dans certaines circonstances données, il pût se produire des phénomènes extraordinaires. Les miracles ne sont donc point l'effet d'une intervention particulière et accidentelle de la divinité. Dès le sixième jour de la création, tout fut agencé de manière que la terre engloutit Coré, que le rocher fît jaillir de l'eau, que l'ânesse

1 *Guide* II, ch. 25, p. 198.

parlât, etc. (1). Les miracles font en quelque sorte partie de la nature. A l'origine, Dieu introduisit dans les dispositions générales du monde la faculté de faire naître tous les miracles qui devaient se produire ultérieurement. Il n'y a donc pas d'intervention spéciale de Dieu depuis l'œuvre de la création, car la volonté divine qui est éternelle et immuable ne saurait changer (2).

Cependant, à prendre littéralement de nombreux passages de l'Ecriture, il semble que Dieu intervienne à chaque instant d'une façon particulière (3). Toutes les causes prochaines, qu'elles soient essentielles et naturelles, ou arbitraires (4) et accidentelles, sont, dans les écrits prophétiques, attribuées à Dieu. Pour tous ces cas, on emploie les verbes « dire », « parler », ordonner », «appeler », « envoyer ». Comme c'est Dieu qui a excité telle volonté dans tel animal irraisonnable, que c'est lui qui a fait que l'animal raisonnable eût le libre arbitre, comme c'est lui enfin qui a déterminé le cours de la nature (car le hasard n'est qu'un excédent du naturel) (5), on a employé les expressions que Dieu a « ordonné » de faire telle chose ou il a dit : « Que telle chose soit ».

Quoique un être quelconque puisse, par un miracle, changer de nature, Dieu ne change pourtant pas par un miracle la nature des individus. Dieu n'a jamais voulu le faire et ne le voudra jamais, car si c'était sa volonté de modifier chaque fois la nature de l'individu pour ce qu'il veut obtenir de cet individu, la mission des prophètes et toute la législation seraient inutiles, puisque l'homme

(1) Dernier des *Huit Chapitres* (Introd. au traité d'Aboth) ; *Commentaire sur la Mischna d'Aboth*, ch. 5, § 6 ; *Guide*, I, ch. 66, p. 295. Cette opinion était déjà celle d'anciens rabbins ; voir *Genèse rabba*, ch. 5.

(2) *Guide*, II, ch. 29, p. 224 et suiv.

(3) *Guide*, II, ch. 48.

(4) C'est-à-dire dues à une intention réfléchie ou à un choix moral ; cf. Aristote, *Phys.*, II, ch. 3-6 ; *Métaph.*, V, ch. 30 ; XI, ch. 8.

(5) Le hasard, tout en n'étant pas voulu pour lui-même, est l'effet d'une certaine fin de la nature ou de l'intention d'un être raisonnable ; cf. Aristote, *Phys.*, II, ch. 5 ; *Métaph.*, XI, ch. 8.

serait naturellement disposé à faire ce qui est prescrit [1].

Les miracles sont, les uns naturellement impossibles, comme la transformation de la verge en serpent, les autres naturellement possibles, comme le fléau des sauterelles, de la grêle et de la peste en Egypte [2]. Dans trois cas, le possible devient miracle : 1° Lorsque le possible se réalise immédiatement après la parole d'un prophète ; 2° Quand le possible devient un événement extraordinaire par ses proportions (cf. *Ex.*, x, 14, à propos des sauterelles : « Pareille quantité ne s'était pas encore vue, pareille quantité ne devait plus se voir ») ; 3° Lorsque le possible en s'accomplissant revêt un caractère de constance, car si cela n'arrivait qu'une fois il n'y aurait pas de prodige ; par exemple, pour les bénédictions et les malédictions.

Les miracles qui naturellement seraient impossibles ne doivent pas durer, car autrement on pourrait douter qu'il y ait eu miracle. Les miracles naturellement possibles, par contre, portent d'autant plus le signe du merveilleux qu'ils se prolongent davantage.

Une autre distinction doit être établie dans les miracles, suivant qu'ils ont été opérés par Moïse ou par les autres prophètes [3]. Les miracles de Moïse sont d'une espèce différente. Tandis que les prophètes en général n'accomplissaient leurs prodiges que devant quelques personnes, Moïse produisait les siens devant le grand public, devant l'ami et l'adversaire.

Le signe du prophète consiste en ce que Dieu lui fait connaître le temps où il doit proclamer l'accomplissement de tel événement merveilleux et où telle chose recevra telle exécution, selon ce qui a été mis dans sa nature dès le principe [4]. En preuve de sa mission, le prophète

1. *Guide*, III, ch. 32, p. 256.
2. *Traité de la Résurrection*, p. 11.
3. *Guide*, II, ch. 35, p. 278 et suiv.
4. *Ib.*, ch. 29, p. 224 ; cf. *Sefer ha-Madda*, ch. 10, 1 ; 7, 7 ; 8, 2.

accomplit un miracle (1). Mais le signe ne vaut que contrôlé par la raison. « La raison qui dément le témoignage mérite plus de confiance que l'œil qui voit les prodiges » (2). S'il s'élève un homme qui se prétend prophète et qu'il accomplisse des prodiges, c'est là un moyen employé par Dieu pour publier à quel point Israël est pénétré de sa Doctrine, combien il est capable de comprendre le véritable être de Dieu, qu'il ne se laisse pas abuser par un imposteur, et que sa foi n'est pas ébranlée. Cela encouragera tous ceux qui aspirent à la vérité, ils entretiendront des croyances assez solides pour ne pas se laisser duper par les faiseurs de miracles. Le faux prophète invite à croire des choses dont l'impossibilité est démontrée. Aucun miracle ne peut faire que le mensonge soit vérité, attendu que le miracle ne peut servir qu'à confirmer une chose possible (3).

1. *Guide*, I, ch. 63, p. 284.

2. *Introduction au Comm. de la Mischna*; *S. ha-Madda*, VIII, 1.

3. *Guide*, III, ch. 24, p. 189 et 190; cf. *Iéçodé ha-Torah*, ch. 8; *Epître au Yémen*.

L'AME

L'AME

La Connaissance.

L'âme a cinq parties : la nutritive, la sensitive, l'imaginative, l'appétitive et l'intellective (ou rationnelle). La connaissance s'acquiert par deux de ces facultés, l'imaginative et la rationnelle. Autre chose est la connaissance imaginative, autre chose la connaissance intelligible (1).

La plupart ne connaissent que par l'imagination : aussi nient-ils l'existence de ce qui ne peut être saisi par cette faculté. Or l'imagination est une faculté inférieure, qui n'est pas distinctive de l'homme, puisque les animaux en sont doués. L'opération de l'imagination est opposée à celle de l'intelligence. C'est par l'intelligence qu'on analyse les objets, qu'on distingue la forme et la matière, les causes efficiente et finale, l'essentiel et l'accidentel, le général et l'individuel. C'est grâce à l'intelligence que la démonstration devient possible, n'y ayant de démonstration que par le général. L'imagination ne saisit que l'individuel et le composé tel que l'offrent les sens, ou bien, unissant des éléments qui dans la réalité sont séparés, forme des combinaisons extravagantes (2). L'imagination

(1) *Huit Chapitres*, ch. 1; *Guide*, I, ch. 50, p. 176.

(2) Cf. *Huit Chapitres*, ch. 1 : « La partie imaginative est la faculté qui fixe les images des objets saisis par les sens, après qu'ils ont cessé de tou-

ne peut pas se dégager du sensible, aussi n'en faut-il tenir aucun compte [1].

Combien l'imagination est sujette à caution, les mathématiques en fournissent la preuve éclatante. Elles démontrent, en effet, l'existence de réalités qui renversent l'imagination. Entre autres exemples, Maïmonide cite l'asymptote. Il est donc clair que la vraie connaissance ne vient pas de l'imagination [2].

Malheureusement nous n'avons pas de critérium pour distinguer sûrement l'intelligible de l'imaginaire, si bien que tel philosophe donnera pour une conception de l'intelligence ce que tel autre regardera comme un produit de l'imagination [3],

L'imagination n'affecte pas directement l'intelligence, elle agit par l'intermédiaire de la sensibilité [4]. La perception intelligible n'a pas son siège dans la matière, mais elle s'y rattache par la faculté de penser qui est une faculté physique [5].

L'âme est la matière dont la raison est la forme. Si l'âme ne reçoit pas la forme, l'existence de l'aptitude en elle à recevoir la forme est vaine, ainsi que le dit Salomon : « L'âme sans la raison n'est pas un bien. » Ce qui

cher immédiatement les sens qui les ont perçus, et qui ensuite combine et sépare ces données. De là vient que cette faculté, au moyen des impressions qu'elle a reçues, unit des objets qu'elle n'a jamais perçus, dont la perception est même impossible.

1. I, ch. 73, p. 407, 408. Cf. I, ch. 33, p. 117 : « Les véritables moyens d'arriver à la vérité sont la démonstration lorsqu'elle est possible, ou les argumentations solides lorsque celles-ci sont praticables. On se représente alors dans leur réalité les objets qui, jusque-là, n'étaient que des combinaisons de l'imagination ».

2. *Ib.*, p. 408 et suiv.

3. *Ib.*, p. 412. Cf. *Huit Chapitres*, ch. 1 : « La partie rationnelle est la faculté par laquelle l'homme est intelligent, au moyen de laquelle s'opère la réflexion, on acquiert la science et l'on distingue le laid du beau dans les actions. Les opérations de la faculté rationnelle sont les unes d'ordre pratique, les autres d'ordre spéculatif. Le pratique s'applique à l'art ; le spéculatif a pour objet les lois invariables, c'est-à-dire la science ».

4. II, ch. 30, p. 249.

5. I, ch. 32, p. 109.

signifie que l'existence d'une âme qui n'a pas obtenu de forme, qui reste une âme sans intelligence, n'a aucune valeur ([1]).

Après avoir déterminé les formes de la connaissance, il convient de se demander quelle en est l'étendue.

Nous ne pouvons connaître que les choses sublunaires, le monde supérieur nous échappe. Dieu seul en peut avoir une parfaite intelligence ([2]). Cependant le désir nous presse de scruter ces problèmes ([3]). Comme ils ne sont pas susceptibles de démonstrations véritables, nous en sommes réduits aux conjectures et à des opinions très divergentes. De là la grande confusion qui règne en matière de métaphysique, alors qu'on est presque d'accord en physique et tout à fait en mathématiques ([4]).

C'est la matière qui empêche de percevoir dans leur réalité les intelligences pures. Même les sphères qui sont d'une matière très subtile sont empêchées par celle-ci de saisir les intelligences pures dans toute leur réalité. « C'est à cela qu'on fait allusion dans les livres des prophètes, quand on dit qu'un voile nous sépare de la divinité, qu'elle nous est dérobée par une nuée, par des ténèbres, par un brouillard ou par des nuages, et autres expressions semblables. On nous signifie qu'en raison de la matière nous sommes incapables de percevoir Dieu » ([5]). L'homme ne perçoit pas les formes pures, mais seulement les objets qui ont matière et forme ([6]). Donc, nous ne saurions percevoir l'essence de Dieu, nous n'en pouvons saisir que les manifestations ([7]). Autre chose est de connaître l'existence d'un être, au moyen de ses actions ou de ses accidents ou de ses rapports avec d'autres êtres, autre chose de con-

(1) Cf. *Iesod ha Torah*, IV, 8; *Guide*, III, ch. 8; Aristote, *De anima*, II, 1, § 4 et 6.

(2) II, ch. [illegible], p. [illegible]; ch. [illegible], p. [illegible]; III, ch. 7, p. [illegible], et I, ch. 31, p. [illegible].

3. I, ch. 31, p. 105.

(4) *Ib.*, p. 106 et 107.

(5) III, ch. 9, p. [illegible].

(6) I, ch. [illegible], p. [illegible].

(7) I, ch. [illegible], p. [illegible]; ch. [illegible], p. [illegible]; III, ch. 7, p. [illegible].

naître son essence ([1]). Pour connaître l'essence de Dieu, il nous faudrait être Dieu ([2]).

Si Dieu est toujours intellect en acte, si l'intellect agent ne subit qu'accidentellement un arrêt dans son opération, arrêt dû à ce que la matière sur laquelle il agit n'est pas apte à recevoir la forme, l'homme, lui, ne passe que par instants, de la puissance à l'acte ([3]).

Toujours est-il que l'intelligence humaine peut passer à l'acte.

L'opération propre de l'intellect consiste à penser la *forme*. Avant de penser, l'homme est intelligent en puissance ; il devient intelligent en acte, lorsqu'il abstrait la forme de la matière. L'intellect qui a passé à l'acte n'est autre chose que la forme abstraite dans l'esprit ; intellect et intelligible s'identifient. De même, l'intelligent se confond avec l'intellect en acte, car l'essence de tout intellect consiste dans son opération ; intellect et perception c'est tout un. Donc, intellect, intelligent et intelligible sont une seule et même chose dans la pensée en acte ([4]).

1. I, ch. 46, p. 156, 157.
2. III, ch. 21, p. 158.
3. I, ch. 68, p. 311. Cf. Aristote, *Métaphysique*, XII, ch. 7.
4. I, ch. 68, p. 304 et suiv. — La distinction de la matière et de la forme, de la puissance et de l'acte, se retrouve dans l'intelligence. Dans l'intelligence humaine Aristote distingue : 1° une intelligence inférieure, intermédiaire entre le νοῦς, connaissance des premiers principes, et l'âme animale, c'est l'*intellect passif*, νοῦς παθητικός, intelligence en puissance ; 2° une intelligence supérieure, impassible, qui part des causes, saisissant les formes intelligibles et s'identifiant avec elles, c'est l'*intellect agent*, νοῦς θεωρετικός, intelligence en acte par son essence même. La théorie aristotélicienne a été reprise et élaborée par les philosophes arabes. Nous nous bornerons à reproduire la conception d'Avicenne : « La première de ces facultés est une faculté disposée pour recevoir les intelligibles que quelques-uns appellent l'*intelligence matérielle*. C'est la niche destinée à recevoir une lampe. Elle est suivie par une autre faculté qui se manifeste en elle quand les premiers intelligibles y paraissent, et par laquelle elle est préparée à recevoir les seconds intelligibles, soit par la réflexion qui est comme l'huile d'olive si elle est faible, soit par l'intuition qui est encore comme l'huile d'olive si elle est plus forte ; cette autre faculté s'appelle *intelligence de possession* et elle est comparable au verre de lampe. Puis vient la faculté noble, celle qui atteint au plus haut degré : c'est la *faculté*

C'est par l'intellect agent (1) émané de Dieu, que nous pensons, que la raison passe à l'acte. Cet intellect *s'épanche* sur nos facultés, à proprement parler sur la raison (2), comme une source intarissable qui s'épanche de tous les côtés. C'est grâce à l'épanchement de l'intellect agent que nous percevons l'intellect agent, et par là nous entrons en communion avec Dieu (3).

L'intellect humain devenu intellect en acte, c'est la perfection : en concevant l'intelligible, l'homme acquiert les vertus intellectuelles et s'assure l'immortalité (4). Une fois l'intelligent et l'intelligible identifiés, il n'y a plus oubli, parce que les facultés inférieures, l'imagination et la mémoire, n'ont plus aucune part dans la perception (5).

Intelligence en acte, connaissance intelligible, connaissance de Dieu, vraie science, religion véritable, perfection, bonheur, immortalité, fin dernière, tout cela coïncide, tout cela est un (6).

sainte : l'huile est presque allumée. Ensuite paraissent une faculté et une perfection : et c'est comme une lumière sur une lumière. La faculté produit l'intelligible acquis dont on s'occupe, comme un spectacle, quand elle veut, sans avoir besoin d'une acquisition nouvelle ; elle est la mèche de la lampe. La perfection s'appelle l'*intelligence acquise*, et la faculté s'appelle l'*intelligence en acte*. Ce qui fait passer l'intelligence de possession à l'acte complet et l'intelligence matérielle à l'état d'intelligence de possession, c'est l'*intellect agent* ; et c'est le feu » : *Ishârât*, p. [illegible] ; voir Carra de Vaux, Avicenne, p. 221 et [illegible].

1. Intelligence pure ou séparée qui préside à l'orbite de la lune ; voir *Guide*, II, ch. 4, p. [illegible]. « Ce qui donne l'existence à l'intellect est un intellect, à savoir l'intellect agent. L'intellect agent est aux éléments et à ce qui en est composé ce que chaque intelligence pure, appartenant à une sphère quelconque, est à cette sphère. Le rôle de l'intellect agent qui existe en nous et qui est émané de l'intellect agent universel est le même que celui de l'intellect dont est douée chaque sphère. Cet intellect est émané de l'intelligence pure, c'est par lui que la sphère perçoit l'intelligence pure ».

2. II, ch. 38, p. [illegible].

3. II, ch. 12, p. [illegible] et suiv. ; ch. 37, p. [illegible] ; III, ch. 51, p. [illegible] et [illegible].

4. III, ch. 54, p. [illegible]. Avec Aristote, Maïmonide place les vertus dianoétiques au-dessus des vertus éthiques ; voir *Huit Chapitres*, ch. [illegible], et *Éthique à Nicom.*, II, [illegible].

5. *Guide*, I, ch. [illegible], p. [illegible].

6. III, ch. [illegible], p. [illegible] et suiv. ; ch. 8, p. [illegible] ; ch. 51, p. [illegible] et suiv. ; ch. [illegible], p. [illegible] et suiv.

Ce suprême degré de connaissance est le degré des prophètes [1].

La Prophétie.

C'est grâce à l'influx de l'intellect agent que nous pensons et c'est à proportion de l'intensité de cet influx que nous sommes supérieurs les uns aux autres.

Trois cas peuvent se présenter : 1° ou l'intellect agent se répand sur la faculté rationnelle et sur celle-là seulement ; 2° ou sur la faculté imaginative et sur celle-là seulement ; 3° ou il agit simultanément sur ces deux facultés.

Dans le premier cas, nous avons la classe des esprits scientifiques et spéculatifs ; dans le second, la classe des législateurs, des devins, des augures, des thaumaturges, etc. ; dans le troisième, la classe des prophètes.

La prophétie est donc une émanation de Dieu qui se répand, par l'intermédiaire de l'intellect agent, sur la raison, puis sur l'imagination. La prophétie est le plus haut degré de perfection auquel l'homme puisse atteindre [2].

Plusieurs conditions sont également et solidairement nécessaires pour former le prophète [3] :

1° Il faut une intelligence aussi solide que profonde ;

2° Il faut le goût le plus vif pour les grands problèmes qui sollicitent l'esprit humain et un exercice soutenu de la spéculation, de manière à passer de la puissance à l'acte ;

3° Il faut la moralité la plus haute, au point de s'être dégagé de toutes les préoccupations et jouissances vulgaires ;

4° Il faut un cerveau dont la substance « soit extrême-

(1) III, ch. 51, p. 436.
(2) *Guid.*, II, ch. 36, p. 281.
(3) *Ib.* et *Iesode ha Torah*, VII, 1.

ment bien proportionnée, tant pour la pureté de la matière et la complexion propre à chacune de ses parties, que pour la quantité et la position. » Et il faut plus particulièrement être doué quant à la faculté imaginative.

L'imagination joue un rôle éminent dans la prophétie (¹). Cette faculté conserve le souvenir des impressions sensibles, elle les combine et les reproduit. Son activité la plus haute et la plus noble ne s'exerce que lorsque les sens reposent. C'est alors que lui arrive l'inspiration, inspiration qui est la cause des songes vrais aussi bien que de la prophétie. Entre les songes vrais et la prophétie, en effet, il n'y a qu'une différence de degré, et non de nature (²). L'opération de l'imagination pendant le sommeil est la même que dans l'état de prophétie, sauf que dans le sommeil elle est incomplète et n'est pas arrivée à son terme. Le mot *vision* (marèh) est dérivé de *voir* (raah), car l'imagination a un pouvoir d'hallucination qui lui fait voir, comme s'il existait réellement, un objet dont elle est elle-même créatrice.

Du fait que l'imagination est une faculté sensible, elle est soumise aux lois qui régissent cette sorte de faculté. C'est dire qu'elle est sujette à s'affaiblir et à se corrompre. De là vient que les prophètes, quand ils sont en proie à une émotion, à une passion, à un sentiment violent ou durable, cessent de prophétiser (³). Certains, qui prophétisèrent pendant un certain temps, perdirent le don de prophétiser à la suite de quelque accident. Au temps de la captivité la prophétie disparut, car désormais une pro-

(1) *Guide*, II, ch. 36, p. 28 et suiv.

(2) « Le songe est un soixantième de la prophétie » [illegible] « Le songe est le fruit avorté de la prophétie » [illegible] Maïmonide [illegible]

(3) Cf. [illegible] Talmud [illegible] Maïmonide [illegible]

fonde tristesse ne cessa de peser sur l'imagination, ce qui la rendit inapte à recevoir l'influx de l'intellect agent.

Aux facultés rationnelle et imaginative dont on vient de parler doivent s'ajouter deux autres facultés : une faculté d'*initiative audacieuse* et une faculté de *divination*. Il faut le courage qui jette en avant, fait braver les puissants et affronter les difficultés ; et, d'autre part, il faut une puissance d'analyse et de synthèse foudroyantes telles que l'esprit en un instant embrasse toutes les données et en tire immédiatement les conclusions (1).

Donc certaines conditions physiques, intellectuelles et morales sont nécessaires à la prophétie. Ces conditions sont-elles suffisantes ?

On peut distinguer trois opinions sur la prophétie : 1° L'opinion vulgaire, suivant laquelle n'importe qui peut être prophète, dès l'instant que Dieu l'a marqué au front ; aucune préparation n'est nécessaire, le dernier des ignorants peut recevoir le don. 2° L'opinion péripatéticienne, d'après laquelle la prophétie n'est que le développement naturel d'une faculté que toute l'espèce humaine possède en puissance. L'ignorant ne saurait arriver à la prophétie, car celle-ci est l'aboutissement du suprême effort intellectuel et moral. 3° L'opinion juive qui est celle de Maïmonide. Cette opinion est la même que la précédente, avec cette différence qu'elle admet qu'un homme propre à la prophétie et y préparé peut pourtant ne pas être prophète de par un *veto* divin.

Au sentiment de Maïmonide, il faut d'abord une longue préparation morale et spéculative. Dieu n'accorde pas le don de prophétie au premier venu — « pas plus qu'il ne serait possible qu'il rendît prophète un âne ou une grenouille ». Dieu ne communique la connaissance suprême qu'à un homme de haute intelligence, de grand savoir et d'irréprochable moralité. En second lieu, il ne faut pas qu'il y ait empêchement de la part de Dieu. En d'autres

(1) *Guide*, II, ch. 38.

termes, si les qualités intellectuelles et morales sont la condition nécessaire de la prophétie, elles n'en sont pas pourtant la condition suffisante; celle-ci réside dans la volonté divine [1].

La nature de l'épanchement divin est telle que celui qui l'a reçu en abondance prêche nécessairement les foules, qu'il soit écouté ou non, au péril même de sa vie. Le prophète se sent poussé par une agitation intérieure qui ne lui laisse aucun repos, il a, selon l'expression de Jérémie (XX, 8), comme un feu ardent qui circule dans ses os [2].

L'inspiration dont jouit le prophète fait sentir son action sur les deux puissances imaginative et spéculative de son esprit [3].

Sous l'effet de l'intellect agent, l'imagination se perfectionne à ce point que le prophète voit l'avenir comme s'il s'agissait d'objets perçus par les sens et donc peut le prédire; et la faculté rationnelle se développe à un tel degré qu'il a l'intuition de la réalité intime des choses comme s'il l'avait obtenue par des propositions spéculatives.

Ce n'est donc pas seulement pour l'imagination, mais aussi pour la faculté rationnelle que le prophète est mieux doué que le reste des hommes. Il faudrait même dire : surtout pour la faculté rationnelle. Car, en définitive, l'intellect agent n'agit pas directement sur l'imagination, l'influx n'arrive à celle-ci que par la faculté rationnelle. C'est grâce à l'excellence de ses puissances intellectuelles que le prophète saisit les réalités intuitivement.

Il ne faut, par conséquent, accorder aucune attention à ceux dont la faculté rationnelle n'est point parfaite et qui ne sont pas arrivés au plus haut terme de la spéculation. Celui-là seul, en effet, qui s'est élevé à cette perfection spé-

(1) *Guide*, II, ch. 32, et *Huit Chapitres*, ch. 7; *Commentaire sur la Mischna*, introduction au Seder Zeraïm; *Yesod ha-Torah*, ch. 7.
(2) *Guide*, II, ch. 37.
(3) *Guide*, II, ch. 38, p. 298.

culative peut ensuite acquérir des connaissances supérieures sous l'effet de l'influx divin. C'est celui-là qui véritablement est prophète [1].

La vision prophétique, *maréh* ou *ma'hazéh* [2], plonge dans un état d'agitation et de terreur. La vie des sens est suspendue. L'épanchement divin se répand sur la faculté rationnelle et de là sur la faculté imaginative, de sorte que celle-ci s'exalte, se perfectionne et opère. A mesure que sous l'action de l'intellect agent l'imagination s'échauffe davantage, à mesure la révélation devient plus haute [3].

Aucune prophétie ne se communique autrement que dans un songe, ou dans une vision, et par l'intermédiaire d'un ange [4] c'est-à-dire d'une intelligence pure. Il n'y a eu d'exception que pour Moïse [5].

Tout ce qui se passe dans une vision, les circonstances qu'on rapporte, les actions que le prophète est censé avoir accomplies, tout cela n'a qu'une existence subjective, c'est-à-dire ne doit pas être considéré comme ayant réellement eu lieu [6].

Les prophètes, sous l'empire de l'exaltation imaginative, usent naturellement du langage métaphorique et allégorique [7]. Prendre au pied de la lettre leurs discours, c'est s'exposer à commettre les plus grossiers contresens. Ce qui ne signifie point que les prophètes ne doivent pas prendre pour réel ce qui leur arrive par voie de révélation. Il ne faut pas croire, en effet, que du fait que la révélation a lieu dans un songe ou dans une vision et au moyen de l'imagination, il puisse y avoir le moindre

1. *Ib.*, p. 300 ; cf. ch. 45, p. 313.
2. Ces mots viennent de *raah* et *'hazah* qui, l'un et l'autre, signifient « voir ».
3. *Guide*, II, ch. 41.
4. *Ib.*, ch. 41, p. 314, 315 et 318 ; cf. ch. 34, p. 277 ; ch. 45, p. 348 ; III, ch. 45, p. 351.
5. Voir plus loin.
6. *Ib.*, ch. 46.
7. *Ib.*, ch. 47.

doute sur la réalité de la communication prophétique. Non, tout ce que le prophète voit dans la vision est pour lui réel et véritable, lui offre la même certitude que ce qu'il connaît par les sens ou par l'intelligence (1).

Il y a des degrés dans la prophétie. On est plus ou moins prophète suivant qu'on est plus ou moins doué et qu'on est plus ou moins bien disposé. Le même prophète peut un jour s'élever à tel degré et une autre fois retomber à tel autre. Avec l'âge, le don prophétique finit par disparaître (2).

Maïmonide distingue 11 degrés. Les 2 premiers sont un acheminement vers la prophétie, l'*esprit saint ;* les 5 suivants forment la classe du *songe prophétique ;* les 4 derniers celle de la *vision* (3).

1er degré. Un élan pousse à l'accomplissement d'un acte héroïque ; ce que l'Ecriture traduit par cette expression : « L'esprit de l'Eternel l'a revêtu (4) », « l'esprit de l'Eternel repose sur lui (5) », l'Eternel est avec lui (6) », etc.

2e degré. Il semble à l'individu qu'une force nouvelle l'agite qui lui fait émettre des maximes de sagesse, des prières, des avertissements salutaires, des discours politiques ou philosophiques, et ce, à l'état de veille, dans l'exercice normal des sens. Un tel individu « parle par l'esprit saint ». Les *Ketoubim* (Hagiographes) s'appellent ainsi parce qu'ils sont « écrits sous l'inspiration de l'esprit saint (7) ».

3e degré. Les conditions pour la prophétie étant d'ailleurs réalisés, le prophète voit une parabole dans un songe et reçoit en même temps l'explication de la parabole.

(1) III, ch. [illegible]
(2) [illegible] II, ch. [illegible]
(3) [illegible]
(4) [illegible]
(5) [illegible]
(6) [illegible]
(7) [illegible]

4e degré. On entend dans un songe prophétique des paroles claires et distinctes, sans voir celui qui les prononce.

5e degré. Un personnage parle dans un songe.

6e degré. Un ange fait une communication dans un songe.

7e degré. Il semble au prophète plongé dans le songe que Dieu lui parle.

8e degré. La révélation a lieu par une vision, le prophète voit des paraboles.

9e degré. Il entend des paroles dans une vision.

10e degré. Dans une vision, il voit un personnage qui lui parle.

11e degré. Il voit un ange qui lui parle.

A proprement parler, la prophétie, dans la pleine acception du terme, ne se réalise qu'au huitième degré, lorsqu'au *songe* succède la *vision*, c'est-à-dire l'union de l'intelligence individuelle avec l'intellect agent universel, qui donne une connaissance scientifique semblable à celle qu'on obtient par voie spéculative [1].

Le onzième degré est le plus élevé qu'aient atteint les prophètes. A l'exception toutefois de Moïse qui, à lui seul, forme une classe à part. Sa perception a été unique. Aucun autre prophète ne peut lui être comparé.

Quatre différences séparent Moïse des autres prophètes : 1° Dieu ne parlait à ceux-ci que par un intermédiaire, tandis qu'à Moïse il parlait directement. 2° Les autres prophètes ne recevaient les révélations que dans des songes ou des visions, l'exercice des sens étant suspendu ; Moïse, lui, recevait la communication divine à l'état de veille et sans que l'imagination eût aucune part. 3° Les autres, pendant la vision, éprouvaient un tremblement convulsif et une agitation violente, au lieu que Moïse restait dans un calme parfait. 4° Les autres ne recevaient l'inspiration qu'à certains moments, par l'effet

(1) *Guide* II, ch. 45, p. 347.

d'une grâce particulière : Moïse pouvait spontanément et à toute heure solliciter l'inspiration divine (¹).

La connaissance métaphysique est donc l'objet suprême de l'effort humain. Cette connaissance exige de longs exercices préparatoires, elle suppose l'étude préalable des différentes disciplines scientifiques et philosophiques en même temps qu'elle implique la pleine maîtrise de soi-même par la réduction des instincts, de la sensibilité et de l'imagination. Lorsqu'un individu unit en soi les plus hautes qualités intellectuelles et morales et qu'il ne rencontre point d'empêchement de la part de Dieu, son intelligence se confond avec l'intellect agent universel, il saisit les réalités intuitivement, il possède la connaissance béatifique.

Liberté et immortalité.

Ce qui constitue la véritable idée de la volonté, c'est de vouloir et de ne pas vouloir (²).

1. *Commentaire sur la Mischna*, introd. au X chap. de Sanhedrin, 7e article de foi ; *Iesodé ha-Torah*, ch. 7, § 6 ; *Guide*, II, ch. 35 et ch. 45, p. 344 et 348 ; III, ch. 51, p. 442. — Les patriarches ont eu l'esprit prophétique, mais ils n'ont pas été des prophètes dans le véritable sens du mot. « Que quelqu'un se prétendît prophète, disant que Dieu lui avait parlé et l'avait envoyé, c'est ce qu'on n'avait jamais entendu avant Moïse, notre maître. Il ne faut pas te laisser induire en erreur par ce qu'on raconte des patriarches, lorsqu'on dit que Dieu leur adressait la parole et qu'il se manifestait à eux. A leur propos on ne trouve pas ce genre de mission prophétique qui consiste à faire un appel aux hommes ou à guider les autres, de sorte qu'Abraham, ou Isaac, ou Jacob, ou ceux qui les précédaient, aient dit aux hommes : « Dieu m'a dit que vous devez faire ou ne pas faire telle chose », ou bien : « il m'a envoyé vers vous ». Jamais pareille chose n'a eu lieu ; au contraire, il ne leur fut parlé d'autre chose que de ce qui les concernait particulièrement ; je veux dire, qu'il s'agissait de les rendre parfaits, de les diriger dans ce qu'ils devaient faire et de leur annoncer quel serait l'avenir de leur race, mais pas d'autre chose : et eux, ils appelaient les hommes au moyen de l'étude et de l'enseignement » (*Guide*, I, ch. 63, p. 281).

2. *Guide*, II, ch. 18, p. 142.

L'homme possède la faculté d'agir absolue. Par sa nature, par son choix et par sa volonté, il fait tout ce qu'il lui est donné de faire (1). La liberté n'est pas une faculté à part, elle est une fonction de l'intelligence. Ainsi elle est soustraite à l'organisme, car la matière n'a pas d'action sur l'intelligence : celle-ci est la forme de l'âme, comme l'âme est la forme du corps (2). Il faut rejeter les superstitions astrologiques, suivant lesquelles la naissance nous affecte de telle vertu ou de tel vice et détermine invinciblement notre manière d'agir. La doctrine juive s'accorde avec la philosophie grecque pour affirmer que l'homme est libre de ses actes, qu'il n'est soumis à aucune contrainte extérieure. Sans doute, en vertu de son tempérament, l'individu peut accomplir telle action plus ou moins facilement ; mais il est faux qu'il y soit absolument forcé ou qu'il en soit absolument empêché. Si l'homme n'était pas maître de sa conduite, toutes les prescriptions de la Doctrine comme aussi bien toute espèce d'éducation n'auraient ni sens ni objet. De même, toute responsabilité tomberait et, partant, il n'y aurait point de moralité (3).

Cependant, certains textes de l'Ecriture semblent affirmer la prédestination. Ainsi, dans *Gen.*, XV, 13, Dieu dit à Abraham : « Ils les asserviront et les opprimeront » ; Dieu a donc prédéterminé les Egyptiens à opprimer les Hébreux ! Pourquoi, dès lors, a-t-il puni les Egyptiens d'actions dont ils n'étaient pas responsables ? A quoi l'on répondra : c'est comme si Dieu avait dit que parmi ceux qui naîtraient, il y en aurait qui seraient vertueux et d'autres qui seraient méchants. Pourtant, par cette parole divine, tel ou tel méchant n'aurait nullement été forcé d'être méchant ; s'il l'a été, c'est parce qu'il a voulu l'être de son libre arbitre. Toujours, l'individu reste maître de

1. *Guid.*, III, ch. 17, p. 124.
2. *Ieçodé ha-Torah*, 3.
3. *Huit Chapitres*, ch. 8 ; sur les superstitions astrologiques, voir *Epître aux rabbins de Marseille*.

se diriger dans le sens qu'il lui plaît : à moins cependant que Dieu, pour le punir de certains péchés, ne lui enlève précisément la faculté du libre arbitre (1).

Mais, dira-t-on, il y a la prescience de Dieu! — La prescience de Dieu n'empêche pas le libre arbitre de l'homme (2). La connaissance anticipée de ce qui naîtra des choses possibles n'exige pas nécessairement qu'elles se réalisent ensuite de l'une des deux manières possibles. Dieu sait d'avance laquelle des deux voies, de la bonne ou de la mauvaise, l'homme choisira : mais cela n'enlève aucunement à l'homme la faculté de choisir. Toute la législation sacrée implique ce principe que la prescience divine ne fait pas sortir le possible de sa nature.

Dieu ne change pas par miracle la nature des individus (3). C'est en vue de ce principe fondamental qu'il est dit : « Oh ! s'ils avaient toujours ce même cœur... ! » (*Dt.*, 5, 26). Dieu laisse donc à l'homme une pleine liberté. L'homme peut dompter ses instincts et, partant, il est responsable de ses actes. Voilà qui explique les préceptes, les défenses, les récompenses et les peines. Si nous professons ce principe, ce n'est pas que nous croyions que le changement de la nature d'un individu soit difficile à Dieu ; absolument pas, il pourrait le faire. Cependant, il n'a jamais voulu le faire et il ne le voudra jamais. Si c'était, en effet, sa volonté de changer chaque fois la nature de l'homme en vue de ce qu'il veut obtenir de cet homme, la mission des prophètes et toute la législation seraient inutiles.

Il dépend donc de nous de fortifier ou d'affaiblir le lien qui nous rattache à Dieu en appliquant au bien notre liberté, car il dépend de nous de solliciter l'épanchement de l'intellect (4). Ce lien s'affermit lorsqu'on aime Dieu, il se relâche dès qu'on distrait sa pensée de Dieu.

1. *Ib.*, *ib.*
2. *Ib.*, ch. [illegible], p. [illegible] et ch. [illegible], p. [illegible] et, *II*, [illegible]
3. *Ib.*, ch. [illegible], p. [illegible]
4. *Ib.*, ch. [illegible], p. [illegible] et suiv. et, I, ch. [illegible], p. [illegible] et suiv.

Toutes les pratiques et toutes les cérémonies du culte n'ont d'autre but que de nous exercer à l'occupation de Dieu seul. Ces exercices doivent consister dans la méditation philosophique d'où l'imagination doit être bannie. Tous nos efforts doivent tendre à acquérir les vertus dianoétiques, à devenir rationnel en acte, à posséder l'intelligence en acte. La fin dernière de l'homme c'est la connaissance intelligible, la connaissance de Dieu. En s'élevant à cette perfection, l'homme réalise ce qui fait sa véritable essence [1]. Celui-là aurait atteint la perfection qui percevrait les hautes vérités et jouirait de cette perception, au point de pouvoir s'entretenir avec les autres et s'occuper de ses besoins, tandis que son intelligence tout entière serait tournée vers Dieu et que, par son cœur, il serait toujours en présence de Dieu, tout en étant extérieurement avec les hommes.

Dans la jeunesse, les impulsions physiques contrarient le développement des qualités morales, et à plus forte raison celui de la pensée pure résultant de la perfection des idées qui conduisent l'homme à aimer Dieu passionément [2]. Mais à mesure que les énergies corporelles s'affaiblissent et que le feu des désirs s'éteint, l'intelligence se fortifie et s'éclaircit, si bien que chez l'homme avancé en âge et sur le point de mourir, cette intelligence s'élargit et s'approfondit, procure une très haute jouissance, inspire une vraie passion pour celui qui en est l'objet, jusqu'à ce qu'enfin, au milieu de ces délices, l'âme se détache du corps.

C'est à cet état que les docteurs ont fait allusion, lorsqu'à propos de la mort de Moïse, d'Aaron et de Miriam, ils ont dit que ces trois personnages moururent dans un baiser [3]. Cette expression signifie que tous les trois

1. Cf. *Guide*, I, ch. 34, p. 125 ; III, ch. 27, p. 211-212 ; ch. 54, p. 462. Penser est le plus grand bonheur et la chose la plus excellente d'après Aristote : cf. *Metaph.*, ch. 7 et 9 ; *Mor. à Nic.*, Xe livre, ch. 7 et 8.

2. *Guide*, III, ch. 51, p. 449.

3. Talmud *Baba bathra*, 17.

moururent dans la jouissance de la compréhension et de l'amour intellectuels portés au plus haut degré. Chez tous les hommes supérieurs, du reste, la puissance intellectuelle se fortifie au moment de se séparer du corps. L'intelligence, une fois détachée des liens physiques, reste à tout jamais dans cet état de jouissance suprême.

Seul est immortel l'homme qui s'est élevé à la perfection dernière, à la possession de l'intelligence en acte, des vertus dianoétiques, de l'intellect acquis ([1]). Car l'âme qui survit après la mort n'est pas la même que celle qui naît dans l'homme au moment de sa naissance. Celle qui naît avec lui est une pure disposition, c'est l'intellect hylique qui est périssable ; tandis que celle qui reste après la mort, c'est l'intellect devenu en acte, l'intellect acquis ([2]), qui s'identifie totalement avec l'intellect agent universel ([3]). A ce degré, où l'intelligent et l'intelligible ne font plus qu'un, il n'y a plus oubli.

Sur l'intellect acquis, qui est tout et toujours en acte, Satan, qui représente la privation, n'a aucune prise ([4]). Les âmes des hommes d'élite, quoique créées, sont assurées de l'immortalité, tandis que les âmes des autres sont vouées à la destruction ([5]).

Les âmes, après s'être séparées des corps, forment une unité numérique, comme l'a montré Ibn Badja ([6]). Les intelligences pures n'admettent en aucune façon la multiplicité, si ce n'est que l'une est la cause de l'existence de

(1) *Guide*, III, ch. 27, p. 211 ; ch. 18, p. 75 ; ch. 54, p. 460 ; I, ch. 70, p. [illegible] ; ch. 41, p. 146 ; *Iesodé ha-Torah*, ch. 4, p. 8 et 9.

(2) Cet intellect n'est pas une faculté dans un corps, il est séparé du corps sur lequel il s'épanche. *Guide*, III, ch. 72, p. 373. Cf. Aristote, *De Anima*, III, ch. 5, § 1.

(3) C'est la [illegible] des Alexandrins, l'*ittiçal* (conjonction) d'Ibn Badja, Ibn Tofaïl et Averroès.

(4) *Guide*, III, ch. 22, p. 166.

(5) *Guide*, II, ch. 27, p. [illegible] ; *Mischné Torah*, traité *Teschouba*, VIII, §§ 1-3.

(6) Voir sa *Lettre d'adieux*. Averroès professe la même doctrine. Albert le Grand s'élève contre elle. Cf. *Guide*, I, p. 434, note 4.

l'autre. Elles ne se distinguent qu'en ce que telle est cause et telle autre effet (1), Or ce qui survit de Zéid n'est ni la cause ni l'effet de ce qui survit de Amr. L'âme de Zéid et celle de Amr sont nécessairement unes par la forme. Ce qui est un par la forme ne reçoit la multiplicité que par la matière. Dès lors, les âmes, après la mort, forment un tout unique (2).

1. Cf. *Guide*, II, Introd., p. 15 et 16; I, ch. 72, p. 373; *Ieçode ha-Torah*, II, § 5.

2. *Guide*, I, ch. 74, p. 434. Sur l'immortalité, voir aussi *Introduction au X chap. de Sanhedrin*, où Maimonide traite le sujet d'une manière populaire.



CONCLUSION

CONCLUSION

Nous avons essayé de reconstruire la doctrine métaphysique de Maïmonide. Cette doctrine peut se résumer ainsi :

L'existence de Dieu peut être démontrée. Elle ne peut l'être que par l'univers considéré dans son ensemble. On admettra provisoirement l'éternité du monde pour donner à sa démonstration une base inébranlable. L'existence d'un principe suprême s'établit par la preuve du premier moteur et de l'être nécessaire.

De Dieu nous ne savons rien sinon qu'il est, nous ignorons le tout de son essence. Dès lors il faut rejeter tout attribut essentiel ou positif. On ne saurait admettre que deux sortes d'attributs : des attributs d'action, parce qu'ils se bornent à exprimer les manifestations de l'activité divine ; des attributs négatifs, parce qu'ils dégagent l'idée de Dieu des conceptions grossières. Il reste que Dieu est l'Unité immatérielle, simple, absolue.

Il y a un monde supérieur et un monde inférieur. Le monde supérieur est celui des Intelligences pures ou anges, des sphères et des astres, qui sont des êtres intelligents, libres et pérennels. Chaque sphère a pour principe une Intelligence pure. Il y a dix intelligences, la dixième est l'Intellect agent universel. Les sphères ont le désir de se rapprocher de Dieu : c'est par l'attrait qu'il exerce sur elles que Dieu les met en mouvement. Contrairement à

Aristote. Maïmonide soutient que Dieu a créé les Intelligences, les astres et les sphères.

Le monde inférieur ou sublunaire est le monde de la matière première qui se différencie en quatre éléments. Le centre de l'univers est la terre. Alors que les êtres du monde supérieur ne périssent point, dans le monde sublunaire seules les espèces demeurent, les individus disparaissent. L'homme est la créature la plus noble de ce bas monde, mais il n'est rien par rapport à l'immuable Tout.

On a admis provisoirement l'éternité du monde, afin de se servir des arguments péripatéticiens pour établir l'existence et l'unité de Dieu. Mais une fois la certitude acquise que Dieu existe et qu'il est l'Un immatériel et pur, on peut à l'aide des propositions même d'Aristote attaquer l'hypothèse d'un monde éternel et s'élever à l'idée d'un Dieu créateur. La création n'a rien d'impossible ; même, elle est moins absurde que la théorie de l'éternité. Donc on tiendra que Dieu a créé le monde *ex nihilo*, d'autant plus qu'admettre la nécessité éternelle du monde ce serait saper la religion par la base, puisqu'il faudrait nier les miracles et la révélation. Quant à la perpétuité du monde, comme elle n'a rien qui soit contraire à la foi, on peut l'accepter.

Dieu est omniscient : il doit réunir en lui toutes les perfections, donc il ne peut rien ignorer. C'est par une connaissance unique qu'il connaît les phénomènes multiples et nombreux. Cette opinion assurément n'est pas sans paraître difficile à notre entendement ; c'est que nous jugeons de sa science sur la nôtre. Nous devons croire que rien absolument n'échappe à Dieu, mais il nous est impossible de concevoir sa science.

Dieu est providence. C'est par l'épanchement qui découle de Dieu que tout existe et que tout se maintient. L'influx divin se communique aux Intelligences ; celles-ci envoient leurs énergies aux sphères, qui à leur tour font part de leurs forces aux créatures. Dieu est transcendant,

et pourtant sa providence s'étend à tout. Œuvres et lois divines sont d'une extrême justice. Dans le monde sublunaire, la providence ne s'attache, en fait d'individus, qu'à ceux de la seule espèce humaine. Pour les autres espèces, l'individu en tant que tel est livré au hasard. La providence suit l'épanchement divin : providence et intelligence sont connexes. La providence protège l'individu humain à proportion de la perfection de cet individu.

Mais en face de la providence divine se dresse le problème du mal ! — Hé bien, en allant au fond des choses, nous nous persuadons que Dieu ne saurait être l'auteur direct du mal. Toutes ses actions sont purement bonnes, attendu qu'il ne produit que l'être et qu'Être et Bien c'est tout un. Le mal est privation, il est inhérent à la nature de la matière. Le pessimisme est une erreur anthropocentrique : on juge de l'univers sur la nature humaine. Or l'homme n'est rien dans l'immense Tout. En réalité, l'existence est un grand bien et la plupart des maux sont dus à nos erreurs et à nos vices.

Le monde est l'œuvre d'un plan. Les opérations de la nature jusque dans leurs moindres détails sont sagement réglées. L'univers a donc un but. Le monde a été déterminé par la volonté divine suivant la loi de sa sagesse. Or volonté et sagesse composent l'essence divine. Par conséquent, Dieu est la fin dernière, la fin des fins. Dès l'instant qu'on admet qu'il y a un plan, on est fondé à croire que l'auteur du plan peut concevoir un autre dessein et modifier le cours de la nature. Nier le miracle, c'est nier la religion. Mais l'idée de changement répugne au concept du Dieu sage et immuable. On dira donc que Dieu a dès l'origine disposé la nature de telle sorte que dans telles circonstances données il pût se produire des phénomènes extraordinaires. Le miracle n'est point, par conséquent, l'effet d'une intervention particulière de la divinité, il rentre dans l'économie primitivement établie de l'univers.

Quant à l'homme, il est absolument libre, il n'y a par

rapport à lui ni prédestination ni déterminisme. La prescience de Dieu n'empêche pas le libre arbitre, attendu que la connaissance des choses possibles n'exige pas nécessairement qu'elles se réalisent de l'une des manières possibles. Il dépend de nous de fortifier le lien qui nous rattache à Dieu, car il dépend de nous de solliciter l'épanchement de l'intellect universel. Nous remplissons notre destinée, quand nous réalisons notre essence qui est de posséder la connaissance intelligible. Ainsi nous acquérons les vertus dianoétiques, nous nous élevons à la perfection suprême et nous nous assurons l'immortalité. L'intellect devenu en acte, l'intellect acquis, s'identifie à l'intellect agent universel. Seule l'âme des hommes d'élite obtient l'immortalité, les autres hommes sont voués à la destruction. Les âmes après la mort forment un tout unique.

Tel est, en bref, le système métaphysique de Maïmonide. Comment définir cette doctrine? Elle prétend être un spiritualisme : elle affirme un Dieu transcendant, libre, créateur, providence, une âme immortelle. En réalité, elle nous offre un Dieu inconnaissable et indéterminé, Unité pure et ineffable, des lois naturelles inflexibles, une intelligence impersonnelle et la réabsorption de l'âme individuelle. La doctrine de Maïmonide n'est pas non plus le pur rationalisme, puisqu'elle fait une part importante à cette force mystérieuse de l'épanchement divin et donc reçoit des éléments mystiques. Il n'en est pas moins vrai que pour Maïmonide la raison est la faculté maîtresse, puisqu'il soumet tout, même l'Ecriture, à sa juridiction, puisque à ses yeux le dernier terme de l'activité et la suprême perfection c'est la connaissance intelligible, puisque seule la raison est immortelle. Nous croyons donc pouvoir définir sa doctrine : un rationalisme transcendant mêlé d'agnosticisme et de mysticisme.

Maïmonide est-il un penseur original? Non, sans doute,

si l'on entend par originalité invention d'idée neuve. Maïmonide, en effet, n'a apporté aucune de ces vues géniales qui découvrent à l'esprit des horizons ou des profondeurs jusqu'alors inaperçues. Il emprunte ses idées philosophiques aux commentateurs grecs et aux interprètes arabes d'Aristote. Cependant Maïmonide n'est pas un simple écho, ni un pur compilateur, ni un plus ou moins habile ajusteur. Maïmonide est personnel dans sa méthode d'abord : « Je n'ai pas appris d'un maître ce que j'en pense », dit-il (*Guide*, III, p. 6). Au moyen de l'interprétation allégorique, qui chez lui devient une exégèse rationnelle singulièrement hardie, il arrive à résoudre des difficultés en apparence invincibles et de la sorte à concilier le judaïsme avec la philosophie. Il est personnel dans la vigueur de sa critique, par exemple, du système des Motécallìm. Il est personnel aussi, en ce qu'il ne suit pas aveuglément les penseurs qu'il a pris pour guides ; il n'hésite pas à les combattre, quelquefois même il s'en sépare sur des questions de première importance, témoin son attitude envers Aristote qu'il déclare impeccable en physique, mais sujet à caution en métaphysique. D'une façon générale, Maïmonide ne se borne pas à reproduire simplement l'opinion d'autrui, il la repense et la fait sienne : il dégage avec force et pénétration les grands problèmes et il en poursuit la solution avec une logique serrée et systématique.

Dans tous les cas, au sein du judaïsme, il a fait œuvre de novateur. Rien ne le prouve mieux que les polémiques violentes dont le *Guide* fut l'occasion et l'objet. Nous n'avons pas à retracer l'histoire des luttes pour et contre Maïmonide. Nous nous bornerons à signaler les points de doctrine qu'on considérait comme particuliers à notre docteur et qui devaient exciter tant de colère chez certains rabbins. Ces points de doctrine sont les suivants :

1. On ne doit introduire en Dieu aucune espèce d'attribut positif.

2° La raison est le souverain critère, ce qu'elle réprouve ne saurait être enseigné par la religion. D'où sollicitation des textes au moyen de l'exégèse allégorique.

3° Au cas où Aristote eût établi démonstrativement que le monde est éternel, cette conception pouvait s'harmoniser avec l'Ecriture.

4° C'est la connaissance, et non point la pratique morale, qui assure l'immortalité.

5° L'homme supérieur jouit d'une providence spéciale.

6° La prophétie est un épanouissement naturel des facultés humaines. Elle a sa source dans l'opération universelle de l'intellect agent, foyer commun des intelligences. L'intervention de Dieu est purement négative, en ce sens qu'il ne fait qu'empêcher quelqu'un d'être prophète.

7° Toute révélation est purement spirituelle et intérieure.

8° Les préceptes mosaïques ont une motivation rationnelle.

Il nous reste à dire un mot de l'influence de Maïmonide. Cette influence s'exerça à la fois sur la pensée juive, la pensée chrétienne et la pensée musulmane. « Son *Guide*, dit Munk (1), a puissamment contribué à répandre de plus en plus parmi les Juifs l'étude de la philosophie péripatéticienne et les a rendus capables de devenir des intermédiaires entre les Arabes et l'Europe chrétienne, et d'exercer par là une influence incontestable sur la scolastique. Dans le sein de la Synagogue, le *Guide* a produit des résultats qui ont survécu à la domination du péripatétisme et dont l'influence se fait sentir jusqu'aujourd'hui. C'est par la lecture du *Guide* que les plus grands génies des Juifs modernes, les Spinoza, les Mendelssohn, les Salomon Maimon et beaucoup d'autres ont été introduits dans le sanctuaire de la philosophie. L'au-

1 *Mélanges de philosophie juive et arabe* (Paris, 1859), p. 486.

torité de ce livre devint si grande que les kabbalistes eux-mêmes ne purent s'y soustraire ».

Aussi bien, pour se convaincre immédiatement du rôle joué par Maïmonide dans le monde civilisé d'alors, il suffit de considérer l'aire de diffusion de son ouvrage, la rapidité avec laquelle il fut traduit et le nombre de commentaires qui y furent consacrés.

Dix années ne s'étaient pas écoulées depuis l'apparition du *Guide* (1190), qu'en France, à Lunel, Samuel ibn Tibbon entreprenait de traduire en hébreu le chef-d'œuvre de Maïmonide. Peu après parut dans la même langue une version due au poète espagnol Juda Al-Harizi. Ainsi le *Guide* eut tôt fait de pénétrer dans les milieux intellectuels du judaïsme et d'y déterminer un profond mouvement d'idées.

Le nombre de commentaires que suscita le *Guide* forme toute une littérature (1). Parmi ces commentaires, nous citerons ceux de Moïse ben Salomon de Salerno (1240), Schemtob Palquéra (1280), Abraham Aboulafia (1290), Joseph Caspi (1330), Moïse Narboni (1362), Profiat Duran dit Efodi (1400), Ascher ben Abraham dit Bonan Creseas (1438), Schemtob ben Joseph ben Schemtob (1488), Isaac Abravanel (1493), David ben Juda (messer Léon) (1526), Mordechaï Iafé (1594), Salomon Maimon (1791), Isaac Satanow (1796).

D'un autre côté, dès le commencement du XIIIe siècle, le *Guide* avait dû être traduit en latin, attendu que les plus éminents représentants de la scolastique chrétienne se montrent très au courant de l'ouvrage philosophique de « Rabbi Moyses Aegyptius », comme ils appellent Maïmonide (2). Déjà Alexandre de Hales et Guillaume

(1) Voir Steinschneider, « Die hebraeischen Commentare zum « Führer » des Maimonides », dans *Festschrift zum siebzigsten Geburtstage Berliner's* (Francfort-sur-le-Mein, 1903).

(2) Moïse de Salerno déclare qu'il a lu le *Guide* en latin avec Nicolo Paglia di Giovenazzo qui fonda en 1224 un couvent dominicain à Trani. Voir Perles, *Monatsschrift f. Gesch. u. Wissens. d. Judenthums*, XXIV

d'Auvergne ont utilisé le *Guide*. Albert le Grand doit beaucoup au docteur juif, il le met principalement à profit pour défendre la foi contre certaines théories aristotéliciennes. Mais l'action de Maïmonide fut encore plus considérable sur Thomas d'Aquin (1) qui évidemment avait étudié à fond le *Guide* et qui ne lui est pas seulement redevable de beaucoup de ses idées, mais jusqu'à un certain point de la conformation de son système. On relève encore des traces de l'influence maïmonidienne chez Vincent de Beauvais, Bonaventure, Duns Scot.

En 1629, Jean Buxtorf le jeune, le célèbre hébraïsant de Bâle, donna une nouvelle version latine du *Guide*, d'après Ibn Tibbon. C'est par cette version que Leibniz eut connaissance du grand ouvrage de Maïmonide, qu'il annota chapitre par chapitre, presque page par page (2).

De bonne heure aussi, le *Guide* fut lu par les Arabes. Maïmonide l'avait écrit en arabe, mais avec des caractères hébreux. Il avait pris cette précaution, craignant de choquer les musulmans par sa théorie de la prophétie, au cas où l'on s'aviserait de l'appliquer à Mahomet. Cependant le *Guide* fut vite transcrit en lettres arabes, et le traducteur hébreu Ibn Tibbon avait déjà entre les mains un exemplaire de ce genre. Un ouvrage d'un prêtre copte, Raschid Abou'l Kheir, contient des citations du *Guide* (3). Al Tébrizi a commenté une partie du *Guide* (4).

année : Steinschneider, *Hebr. Bibliographie*, XV, 87, XVII, 68 ; Güdemann, *Geschichte des Erziehungswesens*, II, p. 228. Cette traduction a été retrouvée par Joseph Perles à la bibliothèque royale de Munich. La traduction latine de Giustiniani, parue en 1520 à Paris, n'était qu'une copie de cette ancienne traduction.

(1) « Maïmonides est le précurseur de Saint Thomas d'Aquin et le *Moré Neboukhim* annonce et prépare la *Summa theologiae* », Saisset, dans *Revue des deux Mondes*, 1862.

(2) Cf. Foucher de Careil, *Leibniz, la philosophie juive et la Cabale* (Paris, 1861).

3. Munk, *Notice sur Joseph b. Jehouda* (Paris, 1842), p. 27, n. 1.

(4) Steinschneider, *Die hebraeischen Uebersetzungen des Mittelalters* (Berlin, 1893), p. 361.

Dans la deuxième moitié du XIIIᵉ siècle, Ibn Hoûd al Moursî instruit les juifs de Damas dans le livre de Maïmonide [1]. Joseph Caspi ou Bonafoux d'Argentières (XIVᵉ siècle) raconte qu'à Fez les juifs étaient chargés dans les écoles mahométanes de faire des conférences aux étudiants arabes sur le *Guide*. La doctrine de Maïmonide fut même jugée sévèrement par les croyants musulmans. L'orthodoxe Makrizi prétend que Maïmonide fit de ses coreligionnaires des athées, des « moattil » [2].

C'était là un jugement qui eût fortement surpris et ému Maïmonide, lui qui précisément avait déployé toutes les ressources de son savoir et de son génie pour maintenir la religion en face de la science et de la philosophie.

1. Goldziher, dans *Jewish Quarterly Review*, VI, 218.
2. Munk, *Guide*, I, p. 115, n. 1 ; Renan, *Averroès*, p. 42.

Vu et lu,
Le 17 octobre 1904.
Par le Doyen de la Faculté des Lettres de l'Université de Paris,
A. CROISET.

Vu et permis d'imprimer,
Le Vice-Recteur de l'Académie de Paris,
L. LIARD.

BIBLIOGRAPHIE

BIBLIOGRAPHIE

SUR MAÏMONIDE

Bacher W. — Die Bibelexegese Moses Maimuni's (Strasbourg, 1896).

Bardowicz. — Die rationale Schriftauslegung des Maimuni (Berlin, 1893).

Beer B. — Philosophie und philosophische Schriftsteller der Juden (Leipzig, 1852).

Beer P. — Leben und Wirken des R. Moses b. Maimun (Prague, 1834).

Benisch A. — Two Lectures on the Life and Writings of Maimonides, 1847.

Benjacob. — Thesaurus Librorum Hebraeorum (Wilna, 1880).

Bloch Ph. — Die jüdische Religionsphilosophie, dans Winter et Wünsche, Die jüdische Literatur seit Abschluss des Kanons, II (Trèves, 1894).

Brucker. — Historia critica philosophiae, t. III (Leipzig, 1743).

Buddeus. — Introductio ad Historiam philosophiae Hebraeorum (Halae, 1702 et 1721).

Chajes. — Sefer Atereth Cevi (Zolkiew, 1840).

Cousin Victor. — Histoire générale de la philosophie (Paris, 1884).

Derenbourg J. — Dans Zeitschrift für jüdische Theologie, t. I.

Eisler. — Vorlesungen über die Philosophie des Maimonide (Vienne, 1870).

[illegible]. — Hilchoth Deoth (Koenigsberg, [illegible]).

[illegible]. — Maimuni's Stellung zum [illegible] und [illegible] M[illegible], [illegible].

Foucher de Careil. — Leibniz, la philosophie [illegible] et la Cabale (Paris, [illegible]).

Franck Ad. — Religion et philosophie (Paris, [illegible]).

— Dictionnaire des sciences [illegible] (Paris, 1875).

Geiger A. — Moses ben Maimun (Breslau, 1850).

Goldberger Ph. — Die Allegorie in ihrer exegetischen Anwendung bei Maimonides (Leipzig, 1902).

Goldziher. — Dans Jewish Quarterly Review, VI.

Graetz. — Geschichte der Juden, vol. VI (Leipzig, 1875).

— Trad. française, vol. IV (Paris, 1893).

Grossmann. — Maimonides, 1890.

Guttmann J. — Das Verhaeltniss des Thomas von Aquino zum Judenthum (Goettingue, 1891).

— Die Scholastik des dreizehnten Jahrhunderts in ihren Beziehungen zum Judenthume (Breslau, 1902).

Hebrew Review, 1834-1835.

Holub D. — Dans Ha-Schachar, XII, 1888.

Holzer. — Mose Maimuni's Einleitung zu Chelek (Berlin, 1901).

Horwitz. — Die Psychologie bei den judischen Religionsphilosophen des Mittelaters von Saadia bis Maimuni (Breslau, 1898).

Joel M. — Die Religionsphilosophie des Mose ben Maimon (Breslau, 1859).

— Verhaeltniss Albert des Grossen zu Moses Maimonides (Breslau, 1863).

— Spinoza's theologisch-politischer Tractat auf seine Quellen geprüft (Breslau, 1870).

Kaufmann D. — Geschichte der Attributenlehre in der jüdischen Religionsphilosophie (Gotha, 1877).

— Der « Führer » Maimuni's in der Weltliteratur (Berlin, 1898).

Knoller. — Das Problem der Willensfreiheit in der aelt. jüd. Religionsphilosophie des Mittelalters (Leipzig, 1884).

Kramer J. — Das Problem des Wunders von Saadia bis Maimuni (Strasbourg, 1903).

Maimon Salomon. — Lebensgeschichte, t. II (Berlin, 1792).

Mandelstamm L.-J. — Auszuge ans dem Buche Iad Hachazakkah (Saint-Pétersbourg, 1850-52).

Muller. — De Godsleer der Middeleewsche Joden (Groningue, 1898).

Munk. — Notice sur Joseph b. Jehouda, dans Journal asiatique, 1842.

— Mélanges de philosophie juive et arabe (Paris, 1859).

Münz Isak. — Die Religionsphilosophie des Maimonides und ihr Einfluss (Berlin, 1887).

— Rabbi Moses ben Maimon, 1re partie (Mayence, 1902).

Pearson K. — Maimonides and Spinoza, dans Mind, VIII.

Perles. — Dans Monatsschrift f. Gesch. u. Wissensch. d. Judenthums, XXIVe année.

Pococke Ed. — Porta Mosis (parties du Commentaire sur la Mischna, original et trad. latine) (Oxford, 1655).

Rabinowiz S.-P. — Séfer dibré yemé Israel (trad. hébraïque de l'Histoire de Graetz) avec notes de Harkavy, t. IV, (Varsovie, 1894).

Rapoport. — Dans Kérem Hémed, V, 1841.

Reggio. — Thora et Philosophia (Vienne, 1827).

Rosin D. — Die Ethik des Maimonides (Breslau, 1876).

Rubin S. — Spinoza und Maimonides (Vienne, 1868).

Saisset. — Précurseurs et disciples de Descartes (Paris, 1862).

Scheyer. — Das psychologische System des Maimonides (Francfort-sur-le-Mein, 1845).

Schmiedl. — Studien über jüdische, insonders jüd.-arabische Religionsphilosophie (Vienne, 1869).

Schreiner M. — Der Kalâm in der jüdischen Literatur (Berlin, 1895).

Slucki. — Miloth Ha-Higayon, avec commentaire de Mendelssohn (Varsovie, 1865).

Soloweiczyk E. — Iad Hacchazakkah (Kœnigsberg, 1846).

— The Book of Knowledge, 1863.

Spiegler. — Geschichte der Philosophie des Judenthums (Leipzig, 1890).

Stein L. — Die Willensfreiheit bei den jüdischen Philosophen des Mittelalters (Berlin, 1882).

Steinschneider M. — Die hebraeischen Uebersetzungen des Mittelaters (Berlin, 1893).

— Die arabische Literatur der Juden (Francfort-sur-le-Mein, 1902).

— Die hebraeischen Commentare zum Führer des Maimonides, dans A. Berliners Festschrift (Francfort-sur-le-Mein, [illegible]).

Templer B. — Die Unsterblichkeitslehre bei den jüdischen Philosophen des Mittelalters (Leipzig, 1895).

Ueberweg-Heinze. — Grundriss der Geschichte der Philosophie, t. II (Berlin, 1886).

Vorstius. — Constitutiones de fundamentis legis (Amsterdam, [illegible]).

Voysin J. — Theologia Judaeorum.

Weiss J.-H. — Dans Beth Talmud, 1871.

— Dor Dor we-Dorschow, IV (Vienne, 1887).

Weisse S. — Philo von Alexandrien und Moses Maimonides (Halle, 1884).

W[illegible] M. — Acht Kapitel [illegible].

Yellin D. et Israel Abrahams. — Maimonides (Londres, 1903).

Traductions du Guide des égarés.

TRADUCTIONS HÉBRAÏQUES :

De Samuel ibn Tibbon, en 1204.
De Juda al-Harizi, peu après.
De Mendel Lewin, 1re partie (Zolkiew, 1829).

TRADUCTIONS LATINES :

De bonne heure il parut une version latine, mais on en ignore l'auteur et la date exacte. La version d'Augustin Gustiniani, parue en 1520, n'en est qu'une copie.
De Jean Buxtorf le jeune, en 1629.

TRADUCTION FRANÇAISE :

De Munk (Paris, 1856-1866).

TRADUCTION ESPAGNOLE :

De Pierre de Tolède, au commencement du XVe siècle.

TRADUCTIONS ITALIENNES :

De Amadeo b. Moïse de Recanati, en 1581.
De Jacob Maroni (Livourne, 1870-1876).

TRADUCTIONS ALLEMANDES :

De Scheyer, 3e partie (Francfort-sur-le-Mein, 1838).
De Fürstenthal, 1re partie (Krotoschin, 1839).
De Stern E., 2e partie (Vienne, 1864).

TRADUCTION ANGLAISE :

De Friedlaender M. (Londres, 1881-1885).

TRADUCTION HONGROISE :

De Moritz Klein, 1878-1890.

Philosophies grecque, arabe et scolastique dans leurs rapports avec Maïmonide.

BAEUMKER et HERTLING. — Beitraege zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters (Munster, 1897 et suiv.).

BOER (DE). — Geschichte der Philosophie im Islam (Stuttgart, 1901).

BOUILLET. — Les Ennéades de Plotin (Paris, 1857-1861).

BOUTROUX E. — Etudes d'histoire de la philosophie (Paris, 1897).

BROCKELMANN C. — Geschichte der arabischen Literatur (Weimar et Berlin, 1897-1902).

CARRA DE VAUX. — Avicenne (Paris, 1900).

— Gazali (Paris, 1902).

DIETERICI. — Die Philosophie der Araber im Xen Jahahundert n. Chr. (Leipzig, 1876 et 1879).

DUGAT G. — Histoire des philosophes et des théologiens musulmans (Paris, 1878).

GÉRANDO (DE). — Histoire comparée des systèmes de philosophie (Paris, 1822).

HAMMER-PURGSTALL. — Literaturgeschichte der Araber (Vienne, 1850-1856).

HANRÉAU B. — Histoire de la philosophie scolastique (Paris, 1880).

JOURDAIN A — Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote et sur les commentaires grecs ou arabes employés par les docteurs scholastiques (Paris, 1843).

LEWES J.-H. — The History of Philosophy (Londres, 1880).

MABILLEAU. — Histoire de la philosophie atomistique (Paris, 1895).

PIAT Cl. — Aristote (Paris, 1903).

RAVAISSON. — Essai sur la métaphysique d'Aristote (Paris, 1838-1840).

— Mémoire sur la philosophie d'Aristote chez les Arabes, dans Comptes-rendus de l'Acad., t. V (Paris, 1844).

RENAN. — Averroès et l'Averroïsme (Paris, 1866).

ROUSSELOT X. — Etudes sur la philosophie dans le moyen âge (Paris, 1840-1842).

SCHAHRASTANI. — Lus religions et les sectes, trad. Haarbruecker (Halle, 1850).

SCHMOELDERS. — Essai sur les Ecoles philosophiques chez les Arabes (Paris, 1842).

SCHNEID. — Aristoteles in der Scholastik (Eichstaedt, 1875).

STOECKL. — Geschichte der Philosophie des Mittelalters (Mayence, 1864-1866).

TALAMO. — L'Aristotelismo nella storia della philosophia (Naples, 1873).

THOLUCK. — Commentatio de vi quam graeca philosophia in theologiam tum Muhammedanorum tum Judaeorum exercuit.

VACHEROT. — Histoire de l'école d'Alexandrie (Paris, 1846-1851).

WENRICH. — De auctorum graecorum versionibus et commentariis syriacis, arabicis, armenicis, percisisque (Leipzig, 1842).

ZELLER Ed. — Die Philosophie der Griechen (Leipzig, 1892).

Table des Matières

IMP. BARBIER MARILIER, DIJON.

